

**PAUL
EVDOKIMOV**

Iubirea nebună a lui Dumnezeu



Coperla și viziunea grafică
Doina Dumitrescu

Ediție îngrijită de
Răzvan Bucuroiu

PAUL EVDOKIMOV

Iubirea nebună a lui Dumnezeu

Traducere, prefată și note
TEODOR BACONSKY

© Editura ANASTASIA

Traducerea a fost făcută după originalul
"L'innocent fou de Dieu", les Éditions du SEUIL / 1973
27, rue Jacob, 75201 Paris cedex 06

EDITURA  ANASTASIA

Cuvînt înainte

Atunci cînd spiritele prost avizate resping teologia, reacția nu este gratuită, ci dimpotrivă, plină de superstiții negative de cele mai diverse origini. Una dintre aceste superstiții este legată, cred, de masivitatea indigerabilă a discursului teologic. Ce poți spune? De la summele scolastice pînă la ultimul *Dicționar de Teologie Fundamentală* (editat în noiembrie '92 la editura pariziană Cerf) nimic nu este mai adevărat, cu o singură și decisivă corecție: în lumea apuseană. În lumea "cealaltă", în spațiul auroral al Ortodoxiei, pana obosește ușor (căci gîndul se înalță repede), iar obsesiile sistematice nu subminează deloc coerența firească a Revelației. Pentru ortodox, genul filosofic prin excelență este eseul, adică treapta, lucirea fugace, fragmentul. Numai că fiecare gen are ispitele lui: inefabilul poate eșua în vag; grația se veștejește uneori prin auto-suficiență; serenitatea este pîndită de triumfalism, așa cum fiadelitatea față de tradiție poate degenera în obtuzitate, ca să nu spun: masochism vestigial. Lista e lungă, iar exemplele, cum se spune, "vii". Toată patologia scrisului teologic este, în ultimă analiză, efectul secundar al mediocrității unora. Ceilalți însă,

pușinii aleși din prea mulții chemați, nu intră în acest sumbru bilanț: printre ei, desigur, Paul Evdokimov.

Aristocrat, încă unul persecutat de urgia bolșevică, Pavel Nikolaietici Evdokimov s-a născut la 2 august 1901, în ficțiunea septentrională pe care cititorii întruina o numesc Petersburg. Școlit la cadeți, el intră în armata rușilor albi, luptă doi ani, pînă la înfrîngere, după care pleacă spre Paris via Constantinopol. Occidentul îi oferă o serie de mici slujbe derizorii (șofer de taxi, ajutor de bucătar, spălător de vagoane, lucrător de noapte la Citroën) dar și șansa perfect meritată a unei licențe în filosofie, la Sorbonna. În paralel, tînărul imigrant îi cercetează pe frații pravoslavnici de la nou înființatul Institut Saint-Serge, printre care îl descoperă pe mirabilul părinte Serghei Bulgakov. Prin 1928, un lung sejur în sudul Franței îi permite să scrie o teză de doctorat ("Dostoievski și problema răului") pe care o va susține abia în 1942, la Aix-en-Provence. În timpul războiului mondial, Evdokimov colaborează cu protestanții la organizarea și activitatea unui Comitet inter-aliat pentru ajutorarea persoanelor evacuate. Operă de caritate, faptă creștinească, sacrificiu discret pentru frații dintr-o țară străină. După încheierea armistițiului, va rămîne legat de acest oficiu filantropic pînă în 1968: va fi fost acesta, după propriile lui mărturisiri, un mod de a înțelege și de a practica "preoția universală", cea la care este chemat tot creștinul...

Cărțile vin una după alta, sporindu-i natural audiența, prestigiul și autoritatea. În ritmul destul de alert al aparițiilor, marile teme ale gândirii lui Evdokimov se

profilează imbatabil: rolul mediator al femeii, "monahismul interiorizat", ubicuitatea intensivă a Duhului Sfînt, gnoza iconică. La 16 septembrie 1970, Evdokimov părăsea această lume, într-un moment istoric de maximă opacitate spirituală, cînd lagărul comunist cocheta cu "deschiderea", iar Occidentul marxiza impenitent.

Opera personală a lui Evdokimov este constelată, înscrisă adică în contextul teologiei ruse din exil. Această teologie a reprezentat victoria Tradiției ortodoxe asupra aberațiilor comuniste, dar nu în sensul unui contra-discurs polemic – construit la adăpost de prigoană – ci în acela al ieșirii smerite din capcanele politice ale timpului: Berdiaev, Șestov, Florovsky, Evdokimov însuși sînt ultimii martori ai creștinismului eschatologic. Ei trec peste perversiunea Iluminismului, evită narcisismul Renașterii și denunță delirul aristotelizant al thomismului, nu însă pentru a stabili vinovății și certificate de bună purtare metafizică, ci pentru a-i redescoperi pe Sfinții Părinți. Acești profeți nu operează în planul culturii, ci în acela al cultului. Ei nu fac discriminări axiologice, nu propun ierarhii de valori, ci își exercită – pe un plan incompatibil cu ideea de "performanță" – discernămintul duhovnicesc. Evdokimov este, în acest sens, exemplar. Nimeni nu are mai puțin stil scriitoricesc decît el. Poet, el își asumă copilărește, adică evanghelic, naivitatea lirismului și ambiguitatea metaforei. Eseist, el nu se teme de repetiție, pentru că în cazul său repetiția nu mai este vizitarea ciclică a unor scheme intelectuale: ea primește treptat o funcție evocatoare, aproape liturgică. Gînditor,

el nu are complexul modernității pentru că știe să lămuirească isprăvile filosoferilor contemporani în focul inițial al patristicii. Teolog, în sfârșit, el nu disprețuiește lumea și cu atât mai puțin pe cea a ateismului, în care descifrează, paradoxal, o șansă pentru viitorul credinței.

O dată cu Evdokimov, Evanghelia nu mai este inventarul soporific al unor obligații "pioase": ea devine, după cum spune autorul nostru, *explozivă*. Nu avem de-a face cu vreă lectură ilicită, cu o fantezie abuzivă sau cu o inovație scoasă din haosul impietății, ci cu un punct de vedere hiper-ortodox, validat – sub cautiunea Duhului Sfânt – de cei mai de seamă Părinți ai Bisericii. Căci Evdokimov redeschide dosarul imemorial al conflictului dintre harismă și lege, dintre vocația profetică și cea sacerdotală. Fără a jongla periculos cu opiniile prea personale (nu vom întâlni în scrisul lui nimic de talia sofianismului bulgakovian) Evdokimov este totuși un incomod, un nonconformist al iluminării, un erou al libertății care trece dincolo de rigoarea canoanelor și de inerția formelor instituite. Teologul veritabil – cel care vorbește cu și despre Dumnezeu – posedă întotdeauna arta de a se mișca pe fișia fertilă dintre erezie și schismă. Pentru el, Biserica nu este expansiunea unui nucleu totalitar, așa după cum creștinul nu poate fi un element anonim, aflat la discreția unui dictat supranatural. Misterul libertății este, tocmai de aceea, năprasnic, asemenea harului.

Intrarea lui Paul Evdokimov în Ortodoxia românească este binevenită din mai multe rațiuni. În primul rând, felul său de a face teologie ne poate decomplexa în raport

cu strivitoarea arhitectură a dogmei române, dar și cu disperarea subtilă a filosofiei protestante. În al doilea rând, opera lui are virtutea de a divulga falsa cezură dintre izvoarele patristice ale dreptei credințe și intruchipările veacului nostru. În fine, ea ar putea corecta anumite exagerări etnocentrice, amintindu-ne că lumea ortodoxă nu începe și nu se sfârșește la Dunăre. Dacă generația nouă va fi sensibilă la aceste dezamăgiri eventuale, ciștigul – se înțelege, spiritual – va fi deopotrivă uman și durabil.

Teodor Baconsky

Iubirea nebună a lui Dumnezeu și misterul tăcerii Sale

1. REALITATEA ATEISMULUI

Suferința nevinovaților constituie un dosar împovărat în care tăcerea lui Dumnezeu și lipsa intervenției sale devin proba unui eșec. În piesa lui Sartre, Goetz strigă: "Oare mă auzi, Dumnezeule surd"? Iar dacă Dumnezeu tace, cum va putea omul să-L asculte? Și oare tăcerea lui Dumnezeu în istorie nu e semnul că El este absent, sau poate chiar inexistent? Toate "făgăduințele neîmplinite" vorbesc despre ineficacitatea existențială a religiei.

La vârsta maturității, spiritul critic gândește asupra destinului uman și descoperă în aspirațiile religioase alibiul propriilor sale scăderi. Muncit de singurătate și de probleme insolubile, omul își exercită funcția fabulatorie, îl inventează pe Dumnezeu, face din el "plomba" ignoranțelor omenești și lansează ipoteza unei explicații ultime pe lumea cealaltă. Azvîrlit într-o lume aparent ostilă și absurdă, omul cedează și caută să evadeze înspre un orizont mai mîngîietor. Visarea efectivă și teama în fața re-

alității determină în el atitudinea retractilă despre care vorbește Freud, fugă spre pînțecul matern, în spre arhăitate și nivelele prelogice: "Sînt asemeni unui copil în pînțecul mamei sale și nu doresc deloc să mă nasc. Îmi e suficient de cald în locul în care mă aflu", mărturisește scriitorul rus Rozanov.

Dumnezeu apare ca proiecție a imaginii unui "Tătic" care îl protejează pe om de riscuri, de înfruntarea cu realitatea și de responsabilitatea unor opțiuni bărbătești. Este un Dumnezeu "util", soluție pentru situațiile-limită și garanție a eternității în sensul parului făcut de Pascal. Prin juxtapunerea dintre lumea aceasta și lumea cealaltă rezultă o pierdere de energie necesară pentru înălțarea cetăților omenești; oare creștinismul nu este, potrivit spuselor ironice ale lui Nietzsche, "un platonism pentru vulg", acel faimos opium care consolează și amortește responsabilitățile foarte clare ale vieții pămîntești?

Trebuie să admitem răspîndirea masivă a ateismului transformat într-o realitate mondială care desenează noul chip al epocii noastre, strecurîndu-se în toate sectoarele vieții obștești. Structura mentală și afectivă a vremii noastre este specific atee. Aflat la Geneva la sfîrșitul războiului, Sartre declara: "Domnilor, Dumnezeu este mort". De atunci încoace "ateismul este un umanism"; ce să faci cu Dumnezeu? După cum spune Malraux, "Dumnezeu a murit și prin urmare omul s-a născut". La care Merleau-Ponty adaugă: "Conștiința morală piere în contact

cu absolutul"; adevărata demnitate umană ne cere să "trecem din cerul ideilor pe pămîntul oamenilor".

Presiunea mediului social și a culturii secularizate sînt atît de mari încît, pur și simplu, omul nu mai este interesat de religie. "Faptul că s-ar putea ca cineva să locuiască în cer nu îl privește pe om", afirmă Simone de Beauvoir; "Dumnezeu? Nu mă gîndesc niciodată la El", mărturisește împerturbabil Françoise Sagan...

Principalul argument se sprijină pe sensul primar al vieții și pe aparenta lui absurditate. În filmele sale, Bergman transpune tăcerea lui Dumnezeu în relațiile dintre oameni. În *Jocurile verii*, Maria, care și-a pierdut logodnicul, declară sfidător: "De vreme ce Dumnezeu nu se ocupă de mine, nici eu nu mă ocup de El". La Antonioni, lumea pare definitiv închisă. În *Blow-Up*, totul pare pentru o clipă împietrit, imobilizat de obiectivul camerei de filmat și dispare deodată, lăsîndu-l pe om în singurătatea sa populată de iluzii.

În mentalitatea modernă, într-o lume post-creștină, desacralizată și secularizată, Dumnezeu nu mai are loc, iar Evanghelia nu mai este auzită. Spectacolul credinței nu mai încîntă pe nimeni, iar în lumea aceasta nu se petrece nimic și nu există nici o urmă de miracol. Credința religioasă apare ca un stadiu infantil al conștiinței umane, fiind înlocuită avantajos prin tehnică, psihanaliză și solidaritate socială.

Civilizația actuală nu se întoarce defel împotriva lui Dumnezeu, dar alcătuiește o umanitate "fără Dumnezeu". Cum spun sociologii, "ateismul s-a masificat" fără să treacă prin vreo ruptură. Ființele trăiesc la suprafața lor înșile, acolo unde, prin definiție, Dumnezeu este absent. În zilele noastre a deveni ateu nu înseamnă a alege și, cu atât mai puțin, a nega, ci a te lăsa condus, pentru a trăi în rînd cu lumea. Pentru omul obișnuit, a fi religios, indiferent sau ateu este, pînă la urmă, o chestiune de temperament, dacă nu chiar de opțiune politică.

2. INSUFICIENȚELE ATEISMULUI

Ateismul produce un argument clasic: cunoașterea lui Dumnezeu presupune darul credinței, pe care nici un ateu nu l-a primit. Or, cuvîntul Evangheliei conform căruia lumina lui Hristos "luminează pe tot omul care vine în lume" (Ioan 1, 9) răspunde acestei obiecții, arătîndu-ne că simplul refuz de a conferi rațiunii puterea exclusivă asupra întregii cunoașteri operează în spiritul omeneșc o deschidere capabilă să presimtă, cel puțin, misterul "alterității" lui Dumnezeu. Potrivit lui Pascal, ruptura echilibrului provine din "două excese: a exclude rațiunea, sau a nu admite decît rațiunea", iar Chesterton notează, în *Sfera și Crucea*, că "nebunul a pierdut totul, în afară de rațiune". Dacă păstrăm doar rațiunea, refuzînd intuiția, imaginația și supra-

conștiința contemplativă, ne situăm unilateral pe planul obiectivat al conceptelor. O asemenea abstracțiune cerebrală nu va atinge niciodată sfera Transcendentului, a Ființei vii care este Dumnezeu. Ea ar nega cel mult o doctrină teologică, un sistem filosofic, un concept – lucruri fără importanță, căci sînt situate dincoace de misterul divin.

Ateismul concret, nevertebrat, dar practic, nu are nici un conținut metafizic propriu și nu oferă în chip suficient nici o explicație constructivă asupra existenței. Iată de ce ateismul academic nu se așează la capătul unei reflecții, ci doar la începutul acesteia, sub forma unei afirmații gratuite. Contestația filosofică nu intervine decît a posteriori, pentru a-și justifica pozițiile sau pentru a invoca vreun alibi.

Într-o asemenea ambianță, străvechea neliniște în fața morții nu-i mai spune omului mare lucru, de vreme ce el este mai degrabă preocupat de problemele politice și economice. Prenant¹ scria: "Mi s-a întîmplat adesea să mă găsesc într-un pericol de moarte iminent, fără să mă gîndesc o singură clipă la nemurirea sufletului". Chestiune de temperament, dar care reflectă totodată o mentalitate complet secularizată.

Simplificat în acest mod, ușurat de orice căutare metafizică și coborît în mulțime, ateismul scientist încearcă să dea seama asupra lumii, fără ajutorul vreunei divinități. Descifrînd tainele naturii, omul nu

dovedește în nici un fel că Dumnezeu nu există, ci încetează doar să mai resimtă nevoia de Dumnezeu.

Etica ridică aici o anumită dificultate. Este vorba de problema temeiului moral și a imperativelor sale. Este vorba, de asemenea, conform psihologiei abisale, de rezistența subconștientului față de ordinea voinței, fapt pe care Sfântul Pavel l-a exprimat în felul său, scriind: "Nu fac binele pe care îl voiesc, ci fac răul pe care nu-l voiesc". După Simmel, moralismul legalist al lui Kant, adică eșecul eticii autonome, este cel care condiționează amoralismul lui Nietzsche. Tot așa, profunda amărăciune din ultimele lucrări ale lui Freud mărturisește prăbușirea utopiei sale umaniste. În *Critica rațiunii dialectice*, Sartre declară: "Nu am ajuns la ceva, pentru că gândirea mea nu mă lasă să construiesc nimic..."

După eșecul ei pe plan subiectiv, problema morală se deplasează către o formulă socială. Teza lui Feuerbach (*homo hominī deus est*) vrea să spună: chiar dacă omul nu este decât un individ, ansamblul omenirii este divin. La fel, pentru Francis Jeanson, omul este un nimic, dar întregul e totul. Înăd, dacă individul este un zero, suma indivizilor nu este mai degrabă un Zero cu majusculă, decât o totalitate divină? Cercul închis al condiției umane nu este depășit decât de concepția de-a dreptul "mistică" a marxismului și a religiei sale surogat, chemată să înlocuiască ireligiozitatea. Potrivit acestei doctrine, ateismul militant este doar etapa preliminară a luptei, în vreme ce "socialismul integral

nu va mai fi nevoit să-l nege pe Dumnezeu"², deoarece se va situa dincolo de anti-teism. El va suprima pînă și condițiile care au permis accesul la această stare de plenitudine și, o dată cu acestea, orice retur dialectic și deci orice verificare eventuală a propriului temei. Asemenea lui Dumnezeu, omul absolut nu va mai fi capabil să pună întrebări privitoare la propria lui realitate.

Astfel, dacă în marxism negarea lui Dumnezeu este folosită la un moment dat pentru formarea conștiinței revoluționare a proletarilor, în tot restul timpului ea nu poate fi, în sine, valabilă. Ruptura dintre principiu și realitate face imposibilă circulația lor mutuală și această lipsă flagrantă de veritabilă dialectică lipsește demonstrația marxistă de orice putere de persuasiune filosofică. Marxismul rezolvă problema lui Dumnezeu fără măcar să o fi pus în chip corect și o înlocuiește prin crezul său: "Cred în materia auto-suficientă, infinită, necreată și străbătută de o mișcare veșnică"; or, noțiunea de automișcare este, filosofic vorbind, una dintre cele mai mari absurdități.

Aflați pe culmea optimismului lor simplist, doctrinari nu vor să știe în ce măsură ateismul este dificil, tragic, inconsecvent. Péguy o spune: "Într-adevăr, trebuie să te forțezi ca să nu crezi..." Doar demitizarea sistematică a ateismului i-ar putea zdruncina certitudinea inexistenței lui Dumnezeu.

Filosofia existențialistă pare mai degrabă nostalgică decât agresivă. "Omul este un zeu neputincios",

spune Heidegger. Rigorismul kantian "sartrizat" intervertește argumentul ontologic cu un insucces identic: Dumnezeu contrazice absolutul exigenței etice, deci Dumnezeu nu are cum să existe.

Orice ateism care nu ascultă de propria sa lege imanentă, de absența unei certitudini absolute, devine – în lipsa Absolutului tocmai negat – o negație ilicită. Pentru a depăși această slăbiciune, el își construiește propriul mit. Logica lui lăuntrică îl face să treacă la anti-teism militant care denotă o stare pasională perfect patologică. Biblia oferă o viziune lucidă care demonstrează că nu religia, ci dimpotrivă, ateismul operează alienarea spiritului uman. Potrivit etimologiei cuvântului ebraic, "a nu crede" înseamnă a nu-i spune lui Dumnezeu **amin**, a-i refuza deci existența. Iată un diagnostic medical: "Zis-a cel nebun în inima sa: «Nu este Dumnezeu»" (Psalm 13, 1) – sau, cum spune Sfântul Augustin: "ateismul este sminteala unei minorități". De atunci încolo, el ni se impune prin masivitatea cantității. Dacă, pentru psihologi, nebunia este pierderea funcției Realității, atunci ateismul este pierderea categorică a funcției Realității transcendente.

După Sfântul Iacov, "și demonii cred și se cutremură" (Iacov 2, 19); tremură pentru că au impresia că se opun lui Dumnezeu. În realitate, ei nu se opun lui Dumnezeu, ci unui obiect al imaginației lor, căci Dumnezeu nu ar putea fi cunoscut ca un dușman sau ca un Adversar. Rugăciunea lui Manase spune că "Dumnezeu a ferecat abisul demonilor" pentru că

aceștia sînt închiși în genunea absenței lui Dumnezeu. Și omul se poate închide pe sine în absența Transcendentului, iar vidul tragic al inimii lui îl adîncește într-o mereu mai violentă și nesăbuită negare a lui Dumnezeu.

3. INSUFICIENȚELE CREȘTINISMULUI ISTORIC

Marii teologi, dimpreună cu părinții Conciliului Vatican II afirmă că teologia ultimelor veacuri a pierdut simțul misterului, s-a constituit într-o speculație abstractă despre Dumnezeu, încetînd să mai fie gîndire vie întru Dumnezeu. Marcel Moré o spune în felul său: "Cuvîntul unor oameni care s-au tolănit, nu știu cum, dar foarte comod, peste Cruce, nu mai poate avea nici o trecere..."

Potrivit Rugăciunii pe Acropole a lui Renan, religiile ar fi muritoare. Se poate adăuga că și sistemele teologice sînt muritoare și tocmai acesta este înțelesul formulei care străbate lumea de astăzi: "Dumnezeu a murit". A murit Dumnezeul unei anumite teologii, aceasta fiind moartea unei concepții curente despre Dumnezeu, înțeles ca obiect aproape fizic situat la periferia spațiului cosmic, într-o pură exterioritate care face din el un Stăpîn înfricoșător.

Sfântul Chiril al Alexandriei a înlocuit dialectica greacă: "Stăpîn/sclav" prin dialectica Evangheliei: "Tată/fiu". Or, într-o anchetă asupra Problemelor misionare de astăzi, F. Boulard citează mărturisirea

unui preot: "Creștinii mei... îl consideră pe Dumnezeu ca pe un Dumnezeu îndepărtat, căruia trebuie să l te supui în măsura posibilităților, nu atât din dragoste pentru El, cât din teama de a nu ajunge în iad. Dumnezeu nu este Tatăl... Nu, Dumnezeu este cel care a dat cele 10 porunci negative: Să nu faci. Concluzia: Dumnezeu este cel care te împiedică să fii fericit". Într-o altă anchetă, publicată de Réalités, un inginer spune: "Dumnezeu este trist, El reprezintă tot ceea ce nu avem dreptul să facem. El șade în acele locuri întunecate unde ard lumânări, unde vezi femei ponosite și auzi interdicțiile iezuiților..."

Ideea total falsă pe care creștinătatea însăși și-a făcut-o despre Dumnezeu a accentuat puternic revolta celor din afara Bisericii. Imaginea lui Dumnezeu s-a identificat cu imaginea regelui pământean și cu atributele ei: demnitate, majestate, putere. În Evul Mediu, popoarele au fost adesea convertite în masă, ca niște comunități politice chemate la ordinul suveranilor și sub ascuțișul sabiei. Ideea de Dumnezeu a devenit garanția edificiului social-politic. Necredința secolului al XVII-lea s-a afirmat ca reacție la scandalul unui Dumnezeu impus și al unei religii forțate.

În teologia scolastică vedem cum eternitatea divină p'etrificată strivește viitorul ca un fel de streășină supratemporală. Filosofi pun întrebări tulburătoare: dacă totul este predestinat, de ce să te mai rogi și la ce bun să mai ceri? De îndată ce a fost conceptualizată în termeni cauzali, gratuitatea

mântuirii – acest minunat mister al Iubirii lui Dumnezeu pe care Reforma îl descifrează în Biblie și la Sfinții Părinți – s-a transformat, din păcate, în teribilă doctrină a dublei predestinări. Iar dacă astăzi se caută corectarea acesteia – vorbindu-se despre mântuirea tuturor, în ideea că Dumnezeu Însuși este singurul vinovat – atunci nu prea vâd la ce ar mai putea fi omul de folos...

Orice ignorare a libertății de opțiune – acel **compelle intrare**, (obligă-i să intre) al Sfântului Augustin – justifică în mod fatal Inchiziția și politica sabiei. Uităm astfel cuvântul Sfântului Ioan Hrisostom: "Acela care ucide (sau forțează) un eretic comite un păcat de neiertat". Acesta este "coșmarul Binelui silit", și orice Bine silit se transformă în Rău. Creștinismul oficial apare ca o religie a Legii și a Pedepsei care se traduce prin interdicții sau tabu-uri sociale. Expresiile sale dominatoare sînt denunțate de Freud sub denumirea "Tatălui sadic". Regresiunea iudaizantă uită Treimea, respectiv paternitatea ei **sacrificială** care nu strivește, ci dă naștere libertății; această regresiune îl confundă pe Dumnezeu cu figura Judecătorului zelos, a justițiarului redutabil și terorizant care pregătește din veșnicie Iadul și chinurile lui. Pe bună dreptate, oamenii se tem să nu fie alienați; teologia penitențială, cea a interdicțiilor și a iadului, adică religia "teroristă" – iată una dintre cauzele ateismului actual.

Pe de altă parte, și datorită concepțiilor științifice, Dumnezeu este exilat în cer chiar de către me-

dille credincioase. L-am transformat, după chipul omului de rînd, într-o culme a plictisului moralizator. Renașterea întru lumină a Celui Înviat, cristalizarea noii creaturi au fost înlocuite de-a lungul istoriei prin instituția ierarhică a Bisericii, construită pe axa ascultării și a supunerii și, deci, golită de orice "eveniment". Această situație este încă și mai rea decît "lumea închisă" despre care vorbește Bergson. Avem de-a face cu "cercul închis" al mediocrității creștine.

4. ATEISMUL: EXIGENȚA PURIFICĂRII CREDINȚEI

În ale sale **Note provocatoare**, Kurt Marek, unul dintre adepții morții lui Dumnezeu, scrie următoarele: "Ateismul, care era pe vremuri creasta înspumată a valului progresist, nu mai este acum la modă. De vreo două generații, a fi ateu te face să pari anierat..."

Chiar dacă deocamdată este limitată, depășirea ateismului de către elita intelectuală se afirmă totuși pe planul calitativ al spiritului. În Uniunea Sovietică, poetul Mandelștam declară: "În zilele noastre, orice om cultivat este creștin". După suprasaturarea lor ideologică, tinerii intelectuali din Rusia caută acum sensul personal al vieții și aspiră la acea "revoluție a persoanei în duh" pe care o propovăduia Berdiaev. Ei reacționează împotriva oricărui ritualism incremenit și poartă într-însii o adîncă sete de

infiniț și de transcendență. Cei mai mari savanți ruși afirmă de-a dreptul că adevărata știință conduce în mod inevitabil la întrebarea asupra religiei. Așteptînd ca un nou Sfînt Pavel să stea înaintea Atenienilor (Fapte, 17, 22) ei au ajuns chiar să înalțe o surprinzătoare rugăciune către "Dumnezeul necunoscut"...

Un adevărat respect al specialiștilor pentru competența celorlalți face ca orice opoziție între știință și religie să devină caducă. Știința nu stînjenește defel opțiunea metafizică a unui savant care respinge prin definiție absurdul. Dar dacă, lăuntric, oamenii sînt mai aproape ca oricînd de Transcendent, setea spirituală a celor care își pun probleme la nivelul unei viziuni globale despre lume devine mai exigentă.

Piedica se ascunde în masa amorfă a credincioșilor, pentru că nu atît creștinii trăiesc într-o lume atee, cît ateismul trăiește în interiorul creștinilor. Nu există nici un nucleu în jurul căruia să se adune o mai densă ignoranță decît cel a ideii de Dumnezeu așa cum apare ea în acest mediu comun. Iată de ce, așa cum spune Lagneau, "ateismul este sarea care pune la păstrare credința în Dumnezeu". După Simone Weil, ateismul purifică ideea de Dumnezeu de orice context sociologic sau teologic perimat și ridică exigența unei "sfînțenii care să aibă geniu".

O asemenea purificare presupune un "dialog ecumenic" cu omul ateu, care n-a abordat niciodată conținutul viu al credinței ale cărei expresii istorice

le pune la îndoială. Dacă rădăcinile religioase constituie întreg trecutul civilizației ele nu îi vor asigura și viitorul decât în măsura în care toate modalitățile de reprezentare străine omului modern vor fi abolite. Epoca noastră așteaptă intrarea omului în stadiul adult și refuză orice recunoaștere a lui Dumnezeu care să nu fie în același timp și o recunoaștere a omului ca suport al epifaniei divine; aceasta este, de altfel, dorința lui Dumnezeu Însuși și sensul întrupării Sale.

Eshatologia biblică este calitativă, întrucât definește istoria prin **eshaton** (stadiu final), sfărîmînd orice concepție închisă și statică. Aceasta este foarte substanțială temă a **Exodului**: "Avraam a ieșit neștiind încotru merge" (Evrei 11, 8) și neputînd să se întoarcă la punctul de plecare: "Nimeni care pune mina pe plug și se uită înapoi nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu" (Luca 9, 62). Timpul biblic întrerupe timpul ciclic al eternei reîntoarceri, așa cum Ulise se întoarce pînă la urmă alături de Penelopa. "Eu sînt Calea, Lumina și Pîinea", aceste nume ale Domnului rezumă exodul lui Israel hrănit cu mană și condus de stîlpul de foc către pămîntul făgăduinței. Numai că acum, în Hristos, întreaga istorie ia chipul unui exod centrat pe figura lui **homo viator**. Biserica în situație istorică este Biserica "diaporei", comunitate eshatologică străbătînd cetatea leneștră, în marș spre Împărăție, adică spre propria pleritudine. Dacă lipsești din lume e ca și cum te-ai lipsi de credința evanghelică.

Actualitatea mesajului creștin rezultă dintr-o Biserică angajată ca partener eshatologic în interiorul lumii și al experienței omului contemporan. Viața istorică nu este niciodată un mijloc al veacului ce va să vină; dacă lumea se finalizează prin Împărăție, acest lucru se întîmplă pentru că Împărăția se află deja "printre oameni".

Deus ex machina, acea compensație adusă slăbiciunilor și lipsurilor umane, a murit cu adevărat. Acel **Deus** este totuși prezent ca sursă creatoare, acolo unde omul este propriul său stăpîn. Dumnezeu îl atinge pe om acolo unde este tare și puternic și de aceea Evanghelia trebuie să fie prezentă în toate deciziile și riscurile inerente condiției umane.

Biserica nu trebuie să-și asume treburile concrete ale cetății, dar conștiința creștină este chemată să acționeze din plin pînă și în chestiunile cele mai tehnice. Politica, economia, dezvoltarea sînt sferele comune în care credincioșii și necredincioșii se întîlnesc. Și ce imensă sarcină, aceea de a desăvîrși lumea prin "sobornicitatea" calitativă a tuturor, de a însămînța în cultură lumina Taborului. "Un om al luminii poartă o lumină care strălucește peste întreaga lume". O recentă anchetă din Rusia ne face cunoscut cuvîntul unui tînăr credincios: "Creștinismul este pretutindeni, în inima existenței, în sacralitatea maternității, în încercările vieții zilnice, în grațuitatea iubirii și a prieteniei..."

Maril duhovnici spun că orice asceză lipsită de dragoste și care nu este un "sacrament al fraterni-

lăți" este deșartă. Vorbind despre euharistie, Sfântul Ioan Hrisostom spune: "Aici este odaia înaltă în care au șezut ucenicii; de aici au plecat ei spre Muntele Măslinilor. Să plecăm și noi în căutarea măslinilor de săraci, căci ele sînt pentru noi «Muntele Măslinilor». Într-adevăr, mulțimea săracilor este asemenea unui codru de măslini sădit în casa lui Dumnezeu. De acolo curge uleiul de care vom avea nevoie spre a ne înfățișa, precum fecioarele înțelepte purcînd lămpile pline înaintea Mirelui..."

Biserica ultimelor veacuri nu va mai oferi celui înfometat "pietrele ideologice" ale sistemelor, nici "pietrele teologice" ale catehismelor, ci "pîinea îngerilor" și "inima omenească a fratelui, dăruită ca hrană curată" așa cum frumos spune Origen⁴.

5. RĂSPUNSUL CREȘTIN

Teologie negativă și Simbol

Pretutîndeni se poate observa punerea la îndoială a temelurilor; mulți teologi nu prea mai știu în ce cred, căci demitologizarea sfîrșește prin a goli creștinismul de conținutul său evanghelic. Nu e greu să depășești o cosmologie perimată, cu trei nivele; esențial este să nu lezezi deplina alteritate a unor adevăruri care transcend toate procesele naturale. Curentul electric nu are nimic de-a face cu realitatea minunilor. Crucea rămîne un scandal și o nebunie și trebuie primită ca expresie clară a adevă-

rurilor de credință la nivelul istoriei. "Sub pretext «iluminist» – scria Sfântul Serafim de Sarov – am intrat în bezna unei asemenea ignoranțe, încît aceleași manifestări ale lui Dumnezeu care le păreau oamenilor din vechime cunoscute și întru totul firești, ne apar nouă drept imposibile..."

Insistența lui Tillich asupra întîlnirii cu Dumnezeu pe dimensiunea orizontală, refuzul lui Robinson se a-l aplica lui Dumnezeu categoriile spațiale, demitologizarea exprimă diversele reacții împotriva acelor teologii care blochează intrarea Evangheliei într-o lume desacralizată și secularizată, într-o cultură radical-îmanentistă. Aceste reacții critice întemeiate sînt totuși inefficiente, în măsura în care ignoră teologia negativă sau apofatică.

Pe calea negativă, Părinții ne învață că Dumnezeu este absolut incomparabil, în sensul că nici un nume nu îl exprimă în mod adecvat. Adonai este numele negrăit al lui Dumnezeu, iar Yahve este numele care nu poate fi rostit. Teologia pozitivă clasică nu este devalorizată, ci doar confruntată cu propriile ei limite. Ea nu se aplică decît atributelor revelate, adică manifestărilor lui Dumnezeu în lume, pe care le traduce în mod inteligibil; aceste traduceri nu sînt decît expresii cifrate, simbolice, întrucît realitatea lui Dumnezeu este absolut originală, transcendentă și deci nereductibilă la vreun sistem de gîndire. Heruvimii au încercuit genunea abisală a lui Dumnezeu cu frontiera unei tăceri impermeabile.

Fiindcă "negativitatea nu înseamnă" negație, calea negativă nu este o cale negatoare și nu are nimic comun cu agnosticismul. Ea nu este nici măcar un simplu corectiv sau vreun semn de prudență. Cu ajutorul negațiilor, calea negativă conduce spre hiper-cunoașterea mistică și spre paradoxala aprehensiune a Celui ininteligibil. Printr-o abordare "intuitivă, primordială și simplă", cunoașterea aceasta întrece înțelegerea. Faptul decisiv al acestei metode este depășirea care nu presupune, ca în iconoclasmul artei abstracte, separarea ei de temeiul istoric și biblic; cu cât verticala transcendenței se înalță mai sus, cu atât rădăcinile ei se înfig mai adânc în orizontala imanenței. Asemănându-se cu misterul comuniunii euharistice, esența acestei căi vizează antrenarea spiritului omenesc într-o experiență unificatoare. Cu cât Dumnezeu este mai nepătruns în transcendența Ființei sale, cu atât experiența imediației proximității a Fiindului divin devine posibilă. Or, problema actuală nu e aceea a Ființei lui Dumnezeu și nici măcar a existenței Sale, ci tocmai aceea a prezenței Sale ființiale în istoria umană.

Atunci când Părinții ating misterele, ei resimt neputința cuvintelor și recurg la expresii antinomice sau la simboluri. De aceea "nădăjduim spre ceva deja existent", "ne aducem aminte de ce va fi să fie", sau pierim de sete lângă "o fântână cu apă vie". Astfel, sub impulsul marilor filosofi și al psihologiei abisale, simbolul este una dintre dimensiunile gândirii de avangardă. Profunda formulă a lui Paul

Ricoeur potrivit căreia "speranța este o aducere-aminte" se clarifică prin lumina simbolului în înțeles patristic: orice speranță este epifanică.

Simbolul (în grecește: "a pune laolaltă") implică reunirea celor două jumătăți: simbolizantul și simbolizatul. El are funcția de a închipui sensul și se deschide totodată ca receptacol expresiv al prezenței, devenind atunci epifanic și mărturisind apropierea Transcendentului.

Liturghia este axată pe Coborîrea Duhului Sfânt, pe epicleza care asigură prezența evenimentului re-memorat, transformînd anamneza în epifanie. De aceea singurul argument temeinic pentru existența lui Dumnezeu este argumentul liturgic, adică cel al preaslăvirii rugătoare. Rugăciunea este o mărturie despre Cel căruia I se adresează. Acest lucru este important, pentru că scăderile subiective ale unui credincios nu afectează în nici un fel valoarea obiectivă a credinței sale. Adevăratul subiect al credinței nu este individul izolat ci "eul său liturgic", loc trans-subiectiv al credinței ca revelație. Unii exegeți moderni⁵ traduc astfel versetul din Geneză 2, 15: "Yahve Elohîm l-a luat pe om și l-a pus în grădina Edenului pentru cult și pază". Prin acest simbolism apăsător, paradisul este asimilat unui sanctuar, în care primul om devine un paznic sacerdotal: de la începutul începutului omul este o ființă liturgică.

Propovăduirea și liturghia sînt inseparabile. După Bultmann, Iisus a înviat prin kerigmă, adică prin proclamarea mîntuirii. Însă Învierea nu mai are

nici un sens în afara evenimentului istoric, ea nefiind nicicum, să spunem, o viziune subiectivă a Sfântului Pavel. Chiar dacă refuzăm, împreună cu Bultmann, orice **obiectivare** a acestui mister, trebuie totuși să prezervăm **caracterul obiectiv** al faptului ca atare. **Învierea stă în kerigmă**, dar kerigma este prezentă în euharistie. Euharistia este memorialul trăit și vestirea nemijlocită a Învierii, de vreme ce "sintaxa nemuritorilor" este întru totul integrată prin împărtășanie. O spune și Sfântul Irineu: "Învățătura noastră este potrivită Euharistiei și confirmată de ea"⁶. Evenimentul trecut este și mai important în ziua de astăzi. În **Sentințele** sale, Sfântul Irineu precizează că singurul păcat veritabil este acela de a fi "nesimțitor față de Cel Înviat" (Sent. 118). Surprinzătoare această profeție din secolul al VII-lea care judecă sărăcia oricărui spirit critic îndreptat împotriva realității istorice a Învierii lui Hristos.

Teologia apofatică și noțiunea de simbol sînt cheile de boltă ale oricărui dialog ecumenic, dar și cele ale oricărui dialog cu lumea. Această viziune poate cel mai bine să "de-pietrifice" teologia actuală, evitînd ruptura dintre verticala cerească și orizontala pămîntească din încrucișarea cărora se țese **Mysterium Crucis**.

Noul Testament înfățișează cîteva "optici" diferite ale martorilor aceleiași credințe, ceea ce determină apariția mai multor teologii și viziuni spirituale: cea ioaneică, cea petrină, cea paulină. Numai că

dacă pluralismul teologic este legitim, dogmele sînt așezate, dimpotrivă, pe un plan unde forma enunțiativ-liturgică le este atribuită în mod intenționat. În Simbolul de Niceea, Duhul Sfînt este "închinat și slăvit" – formulă care trimite spre funcția mistagogică a Duhului, înscrisă în planul liturgic și doxologic. Acest fapt ne interzice să separăm aspectul inteligibil al dogmei de conținutul ei liturgic. Orice afirmație dogmatică provine din teologia pozitivă pe care Părinții o numesc "simbolică". Raportul dintre simbolizant și simbolizat arată în fiecare dogmă o icoană orală, o imagine inteligibilă a Adevărului. Numai că orice icoană este înainte de toate o epifanie care mărturisește prezența a ceea ce întruchișează. Se cuvine așadar ca prin dogmă să intuim prezența reală a Adevărului: să nu o confundăm cu formula sau cu prezentarea ei în funcție de un mediu cultural, și nici să o desprindem din ansamblul dogmatic trăit în Liturghie. Dialogul ecumenic tinde pe dinăuntru către un sinod al tuturor Bisericilor, chemate să examineze împreună tezaurul sînt al credinței apostolice și să deosebească mereu Adevărul de multiplele sale expresii iconice – așa cum diferitele compoziții iconografice dedicate aceleiași teme converg laolaltă înspre un singur Subiect.

Faptul că omul este liber nu înseamnă că el este cauza propriei mântuirii, ci că Dumnezeu Însuși nu-i poate sili iubirea. Credința spune: "oferă capul tău mângâiat ca să primești în schimb Logosul", - "dă-ți sângele și primește Duhul". Din capul locului răspunsul se află în experiența credinței; simpla invocare a numelui lui Dumnezeu îl aduce de față pe Cel neștiut și totuși cunoscut în taina fiecărei zile.

"Dovezile" sînt insuficiente, pentru că Dumnezeu este singurul criteriu al Adevărului Său. Adevăratul înțeles al argumentului ontologic este că, în orice gînd despre Dumnezeu, Dumnezeu Însuși se gîndește pe Sine prin spiritul omenesc. Asta înseamnă că nu poți inventa credința, că originea ei nu este arbitrară, că ea este un dar pe care Dumnezeu îl oferă tuturor pentru a-și arăta nemăsura în inima omului. Potrivit Părinților, Sfîntul Duh este un Dar ipostaziat, iar dacă cerem venirea Tatălui nu sîntem niciodată refuzați, pentru că un refuz ar contrazice natura însăși a Duhului: "Tatăl îi va da celui ce se roagă preaplinul Sfîntului Duh", spune Domnul.

Libertatea și iadul

Biblia răspunde formulei atee "dacă Dumnezeu există omul nu este liber" prin afirmația: "dacă omul există, Dumnezeu nu mai este liber". Iar dacă omul îi poate spune Nu lui Dumnezeu, Dumnezeu nu-i poate spune NU omului, căci - după Sfîntul Pavel -

"în Dumnezeu toate sînt DA" (2 Corinteni 1, 19). Este DA-ul Legămîntului pe care Hristos îl înnoiește pe Cruce. Atunci, "sînt liber" vrea să spună: "Dumnezeu există". Dumnezeu Însuși garantează libertatea îndoielii, pentru a nu violenta conștiințele.

Dumnezeu a creat "libertatea secundă" și își ia supremul risc al unei libertăți emergente, capabilă să-L înfrîngă, să-L facă să se pogoare în moarte și în iad.: El se lasă cu bună știință ucis, pentru a le dărui ucigașilor iertarea și învierea. Omnipotența lui constă în locuirea libertății umane, cu prețul voalării propriei preștiințe și în scopul de a dialoga cu celălalt: Dumnezeu îl iubește pînă la această nemărginită patimă care așteaptă un răspuns liber, ca și crearea nesilită a unei comunități ființiale între Dumnezeu și copilul Său. Adagiul patristic o spune: "Toate îi sînt cu putință lui Dumnezeu, afară de puterea de a-l sili pe om să-L iubească". Omnipotența lui Dumnezeu îl face să devină Cruce de viață făcătoare, ca unic răspuns la procesul ateismului în fața libertății și a răului.

"Împărăția lui Dumnezeu se află înăuntrul vostru"; asta înseamnă că și iadul se află înăuntrul oamenilor, lucru pe care îl spune, în felul său, și Marcel Jouhandeau: "De unul singur aș putea ridica împotriva lui Dumnezeu un imperiu în fața căruia Dumnezeu însuși e neputincios: iadul... Dacă omul nu pricepe iadul înseamnă că nu a înțeles nimic din propria lui inimă..."⁹ Iadul tuturor disperărilor care

explorează profunzimile lui Satan proiectându-și blasfemiile către un cer gol.

Or, pînă și disperarea infernală este veștejită de Hristos care și-a asumat personal tăcerea lui Dumnezeu: "Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?" (Matei 27, 46). La acest nivel se așează exigența iadului care vine din libertatea omului de a-L iubi pe Dumnezeu. Tot ea zămislește iadul, căci se poate spune: "Să nu se facă voia Ta" și Dumnezeu Însuși nu are ce face în fața unei asemenea dorințe.

Dumnezeu vrea ca libertatea de a-L refuza să nu aibă limite. Destinul libertății umane este condiționat prin această opțiune suspensivă. Aceasta este, ca să spunem așa, infernul iubirii divine, dimensiunea celestă a iadului, viziunea divină a omului scufundat în bezna singurătăților sale.

Concepția "teroristă" și "penitenciară" despre Dumnezeu se cere de urgență corectată. Nu mai poți crede într-un Dumnezeu nemilos și impasibil. Singurul mesaj care îl poate atinge pe ateul de azi este mesajul lui Hristos pogorîndu-se la iad. Cu cît infernul în care se găsesc deja oamenii este mai adînc, cu atît mai aprofundată va fi așteptarea lui Hristos. Căci El nu-i cere omului nici virtutea, nici moralismul, nici supunerea oarbă, ci un strigăt de iubire și încredere purces din adîncul iadului în care se află. Nu în disperare trebuie să cadă omul, ci în Dumnezeu, care nu este niciodată disperat. Sfîntul Antonie spunea că dacă infernul există, există doar pentru el, ceea ce vrea să spună că infernul

nu este niciodată "pentru ceilalți", nefiind, prin urmare, obiect al discursului.

Slăbiciunea unui Dumnezeu atotputernic

Ideea unui Dumnezeu atotputernic este limitată de neajunsurile lucrului prefabricat. Răul devine un fel de umbră care sporește lumina, un inevitabil defect al creației pe care Dumnezeu îl tolerează, fără a Se recunoaște responsabil...

Pericopa din **Filipeni** (2, 6-11) este cheia de boltă în ceea ce privește adevărata înstrăinare a lui Dumnezeu față de El Însuși: "Ci S-a deșertat pe Sine chip de rob luînd... ascultător făcîndu-Se pînă la moarte, și încă moarte pe cruce". Omnipotența divină se "deșartă" de bună voie, renunță la orice putere, dar mai ales la voința de putere. "Am venit ca să vă slujesc" exprimă o alteritate radicală în raport cu concepțiile omenești. Dumnezeu este cu mult mai mult decît Adevărul, pentru că prin Întrupare El devine altul, golindu-Se de Sine. Omnipotența aceluia **manikos éros** – "nebuneasca iubire" a lui Dumnezeu nu ajunge doar să distrugă răul și moartea ci, mai mult, le asumă: "cu moartea pre moarte călcînd". Lumina Sa țîșnește dintr-un Adevăr răstignit și înviat.

Față de suferința nevinovaților, a copiilor anormali, a accidentelor absurde, acesta este contextul în care lui Dumnezeu I se poate aplica super-parado-

xala noțiune a unei slăbiciuni de neînvins. Singurul răspuns adecvat este acela de a spune că "Dumnezeu este slab", că El nu poate decît să sufere împreună cu noi și că suferința este "pîinea pe care Dumnezeu o împarte cu oamenii". Slab, desigur, dar nu în sensul omnipotenței Sale formale, ci în acela al iubirii de dragul căreia renunță în mod liber la puterea Lui: această slăbiciune exprimă, pentru Nicolae Cabasilas, "iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru om".

Dumnezeul redutabil și impasibil al unor teologi rătăciți printre noțiunile Vechiului Testament se dovedește a fi Tatăl care suferă: "Tatăl este Dragostea care răstignește, Fiul este Dragostea răstignită, Sfîntul Duh este puterea de neînvins a Crucii". Mister al Dragostei răstignite îmbăiat de lumina dimineții de Paști, "slăbiciune" care triumfă asupra morții și a rădului.

Acest mister fusese deja presimțit de curentul mistic al gândirii iudaice. Rabbi Baruh încearcă să arate că Dumnezeu este un camarad de exil, un solitar abandonat, un străin necunoscut printre oameni. Într-o zi, nepotul său se juca de-a v-ați ascunselea cu un alt băiețel. Se pitește, dar celălalt nu vrea să-l caute și pleacă. Copilul, înlăcrimat, se duce să se plîngă burucului. Atunci, Rabbi Baruh strigă, cu ochii de zămenea în lacrimi: "Dumnezeu spune același lucru: Eu Mă ascund, dar nimeni nu vine să Mă caute..."¹⁰

Sau alt cuvînt, la fel de percutant: "Milostivirea divină este pocăința lui Dumnezeu"; astfel spus, slăbiciunea lui Dumnezeu.

Un sfînt i-a spus unui copil: "Vezi, dacă tu te-ai putea juca cu Dumnezeu, ar fi cel mai grozav lucru vreodată înfăptuit. Toată lumea îl ia așa de mult în serios încît ni se pare că stînd lîngă El te plictisești de moarte... Joacă-te împreună cu Dumnezeu, fiule. El este supremul camarad de joacă..."

Slăbiciunea lui Dumnezeu corespunde slăbiciunii omenești. Sfîntul Paisie cel Mare se ruga pentru ucenicul său care se lepădase de Hristos. Domnul i s-a înfățișat, spunîndu-i: "Nu știi oare că acela s-a lepădat de Mine?" Or, cum sfîntul se milostivea mai puternic și se ruga încă mai fierbinte pentru ucenicul său, Domnul i-a spus: "Paisie, te-ai făcut Una cu Mine prin dragostea pe care o porți..."

Misterul tăcerii

Ce poți să-i spui unui ateu care cere dovezi? Un singur lucru: de îndată ce omul pătrunde în el însuși regăsește adevărata tăcere și resimte un fel de așteptare venită de la "Tatăl, care vede în ascuns" (Matei 6,6). Tatăl grăiește prin Fiul, prin Cuvînt. Acest Cuvînt nu copleșește, ci-și mărturisește doar apropierea: "Iată, stau la ușă și bat" (Apocalipsa 3, 20). Avem aici ceva infinit mai mare decît orice demonstrație: o evidență răsunătoare, o certitudine de nezdruccinat; Dumnezeu există, este prezent,

"prietenul Mirelui îi aude vocea și bucuria sa este mare" Iisus le cere ucenicilor să se veselească primind această imensă bucurie ale cărei rațiuni se află dincolo de om, deoarece aparțin existenței obiective a lui Dumnezeu, adică fericirii trinitare. Dumnezeu spune: "Cu iubire veșnică te-am iubit" (Ieremia 31, 3) și "și în ce clip mirele se veselește de mireasă, așa se va veseli de tine Dumnezeuul tău" (Isaia 62, 5).

Tăcerea este Post al Crăciunului, timp al așteptării "deși e noapte", pândire a neașteptatului, căci, așa cum spune Heraclit: "Dacă nu sperî, nu vei întîlni nesperatul". Prin lipsa nădejdi, gura capătă gustul neantului, dar deznădejdea stă deja în pragul speranței. Se pare că Hristos i-ar fi spus unui stareț din zilele noastre: "Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui".

Numai tăcerea ne poate face să înțelegem cuvîntul Sfîntului Maxim Mărturisitorul: "Iubirea lui Dumnezeu și iubirea omului sînt cele două fețe ale unei iubiri totale". Tăcerea umbrește pămîntul păcii printr-o șoaptă nemăsurată: "Primește-mă așadar, Doamne, căci toate sînt ale Tale, începînd cu mine". Sfîntul Serafim tranșează dilema dintre viața activă și cea contemplativă spunînd: "Găsește-ți pacea launtrică și liniștea, iar mai apoi o mulțime de oameni se vor mîntui alături de tine". Părinții spun că Dumnezeu i-a creat pe îngeri "în tăcere". De aceea, Dumnezeu îi îndrumă pe cei tăcuți, iar îngerii rîd de cei ce se frămîntă.

"Domnul are să se lupte pentru voi, iar voi fiți liniștiți" (Exod 14, 14). O liniște specială, care este, la

rîndul ei, o luptă pentru curăția și transparența acelor inimi în stare să cunoască și să se bucure de triumful lui Dumnezeu. "Și a închis Domnul Dumnezeu corabia peste Noe" (Geneză 7, 16) pentru ca liniștea lui să-l pregătească pentru încheierea Alianței. Tot la fel, Iona sau Iov, cărora Domnul le-a "acoperit buzele" (Iov 40, 4) pentru a primi mai cuviincios **Rhema**, Cuvîntul de viață făcător. În Apocalipsă (8, 1) se arată tăcerea tuturor Puterilor cerești înaintea descoperirilor din urmă. Cînd Zaharia a ajuns fără grai, adică tăcut, tot poporul a înțeles că Dumnezeu i se arătase (Luca 1, 20-22). Hipolit, care descrie hirotonia, spune că în timpul "punerii mîinilor" li se cere celor prezenți să facă liniște **propter descensum Spiritus**: în momentul pogorîrii Duhului, toată lumea tace.

O mare tăcere învaluiе lumea în Vinerea Patimilor. După ce moartea lui Dumnezeu este vestită, lumea pare să se cufunde în liniștea marelui Sabat. Potrivit Părinților, înainte de a primi învățăturile Cuvîntului, trebuie să înveți a-l asculta tăcerea, pe care Sfîntul Isaac o numește "graiul lumii ce va să vină". Aici, tăcerea te face pârtaș pe dinăuntru Cuvîntului. O pârtașie pe care omul nu o poate trăi decît tăcînd.

Într-o asemenea tăcere și în regeasca libertate a spiritului său, omul este chemat să răspundă la întrebarea elementară: cine este Dumnezeu? La care Sfîntul Grigorie de Nyssa spune, abia auzit: "Tu, iubirea sufletului meu..."

Experiența Mistică

Cuvîntul "mistic" se înrudește cu noțiunea biblică de mister și desemnează legătura intimă dintre Dumnezeu și om, respectiv comuniunea lor de natură nupțială. Această unire finală este taina Înțelepciunii divine, tîlcul planului Său referitor la destinul etern al omului. Un tîlc pe care nici îngerii nu-l cunosc, dar pe care Dumnezeu îl descoperă sfinților. Aceasta este "taina cea din veci ascunsă", adică dragostea Lui manifestată prin Hristos și desăvîrșită în Biserică, de-a lungul istoriei.

Tradiția răsăriteană nu a deosebit niciodată prea net mistica de teologie, experiența personală a dumnezeieștilor Taine de dogma mărturisită de Biserică. Ea nu a cunoscut nici divorțul dintre teologie și spiritualitate și nici vreo *devotio moderna*. Dacă experiența mistică trăiește conținutul credinței de obște, teologia îl ordonează și sistematizează. Astfel, viața oricărui credincios este structurată de cuprinsul dogmatic al liturghiei, iar doctrina relatează experiența intimă a Adevărului relevat și împărtășit tuturor. Teologia este mistică, iar viața mistică este

teologică, ea fiind culmea teologiei, teologia prin excelență, adică vederea în duh a Sfintei Treimi. Teologia și viața sînt cu atît mai mistice cu cît sînt mai concrete de vreme ce tainele, care sînt prin definiție mistice, sînt actele cele mai concrete cu putință. Iată de ce sinoadele definesc dogmele ca pe miște formule liturgice care alcătuiesc o doxologie vie, trăită și proclamată de-a lungul liturghiei. Evagrie exprimă admirabil această unitate: "Dacă ești teolog, te vei ruga cu adevărat, iar dacă te vei ruga cu adevărat, ești teolog"¹². Încă din secolul IV, Părinții identifică misterul mîntuirii cu substanța Sfintelor Taine, și acest fapt explică de ce Sfîntul Chiril al Ierusalimului și-a numit predicile **Cateheze mistagogice**, de ce Sfîntul Maxim Mărturisitorul și-a intitulat meditațiile despre liturghie, **Mistagogia**, sau de ce Pseudo-Dionisie și-a reunit tratatele sub titlul: **Teologia mistică**.

Nicolae Cabasilas continuă această tradiție numindu-și tratatul despre sfintele taine: **Viața în Hristos**. Într-adevăr, viața mistică este dintru început axată pe cuvîntul Sfîntului Pavel: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20), căci, după Calist¹³, cel mai important lucru petrecut între Dumnezeu și sufletul omenesc este acela de a iubi și de a fi iubit. "Erosul divin – spune Sfîntul Macarie – l-a făcut pe Dumnezeu să coboare pe pămînt și să părăsească culmile tăcerii"¹⁴.

Dorința divină și cea umană se împlinesc prin Hristosul Istoric în care Dumnezeu și omul se pri-

vesc ca într-o oglindă și se recunosc, "întrucît iubirea lui Dumnezeu și iubirea omului sînt cele două fețe ale unei iubiri totale"¹⁵. După Sfîntul Grigorie de Nyssa, erosul se descarcă de orice posesiune egocentrică și se topește în "intensitatea agapică"¹⁶. Dumnezeu filantrop, iubitor de oameni, cere, în schimb, să fie iubit pentru El Însuși.

În acest fel, "viața mistică" e totuna cu "viața creștină" de îndată ce se transformă în trăire a iubirii lui Dumnezeu, care cuprinde omul și de care omul este perfect conștient. Caracterul existențial al credinței trebuie subliniat. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, insul care nu este mișcat de Duhul Sfînt nu este o ființă omenească, așa cum pentru Sfîntul Simeon Noul Teolog, cel care nu are conștiința de a se fi "îmbrăcat cu Hristos" pierde harul Botezului¹⁷.

Cultul martirilor îi arată pe aceștia ca fiind preaplini de prezența lui Hristos și ajunși asemenea lui Hristos-Cel-Înviat. Curățirea ascetică se reduce astfel la clipa sublimă a unei totale dăruiri de sine. Asceții sînt urmașii direcți ai martirilor pentru că, în cazul lor, acea clipă se prelungește, prin nevoință, toată viața. Crucea precede lumina fulgerătoare a Învierii. Totuși, dacă orice mistic este ascet, nu orice ascet este "mistic" în înțelesul particular al celui "copleșit de har". De aceea, asceza nu este nicicînd un scop, ci doar un mijloc de a atinge, cu ajutorul Domnului, starea de unire nupțială dintre Dumnezeu și sufletul omenesc. Acest ultim grad al experienței mistice depinde de harul lui Dumnezeu. Și

tot ce poate face omul este să-și constituie ființa ca "loc al lui Dumnezeu", ca loc teofanic al prezenței Sale. Nu există nici o tehnică în stare să te facă stăpînul acestei experiențe. Mijlocul cel mai avansat cultivă reculegerea tăcută, "isihia"; aflat pe culmea smereniei rugătoare (care este "cutremurul inimii în fața porților împărăției"¹⁸) omul se prostornează înaintea acestor porți, pe care însă numai voința liberă a lui Dumnezeu le poate deschide. **Scara Paradisului**, scrisă de Sfîntul Ioan Scărarul ne învață că iubirea absolută nu se arată la începutul, ci la capătul unirii cu Dumnezeu. Dumnezeu biblic ne iubește cu o dragoste zeloasă, ne dorește pe de-a întregul: iubirea universală se împlinește nestînjnit atunci cînd Dumnezeu devine "totul în toate".

Dacă Sfîntul Ioan spune "noi vom fi asemenea Lui" (I Ioan 3, 2), Sfîntul Pavel vorbește la timpul prezent: "iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip, din slavă în slavă..." (II Corinteni 3, 18). Cu fața descoperită, asemenea lui Moise, creștinii oglindesc slava lui Hristos. Contemplarea lui Dumnezeu în Hristos îi face asemenea lui Dumnezeu. Astfel, viața creștină presupune harul unei viziuni a lui Dumnezeu, viziune care, deși crepusculară, te transformă după chipul Domnului; datorită ei, poți crede, poți cunoaște, poți uni, preschimbîndu-te după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

1. OBIECTUL EXPERIENȚEI MISTICE

Înainte de a aborda experiența propriu-zisă, trebuie să precizăm contextul Tradiției care o condiționează, adică ce spune această Tradiție despre obiectul ei.

Orientată spre Dumnezeu, reflecția Părinților angajează o cunoaștere apofatică: negare a oricărei definiții antropomorfe, apropiere de tenebre, rază a inaccesibilității luminii dumnezeiești. Axioma apofatismului este: despre Dumnezeu știm doar că "este", dar nu și "ce este", căci "nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu". Sensibil în cel mai înalt grad față de impenetrabilitatea misterului divin, Răsăritul neagă radical posibilitatea de a contempla esența lui Dumnezeu, care este veșnic transcendentă. Sfîntul Ioan Hrisostom spune că esența divină nu este accesibilă nici măcar sfinților din cer; la sinodul de la Florența, Marcu al Efesului a extins această imposibilitate asupra îngerilor. Esența lui Dumnezeu este mai presus de orice nume, de orice cuvînt, așa explicîndu-se mulțimea atributelor divine: Bun, Drept, Sfînt, Atotputernic... Și chiar atunci cînd spunem: "nesfîrșit", "nenăscut" ne recunoaștem neputința și atingem, prin însuși caracterul negativ al acestor forme, limita impusă de apofază. Datorită lipsei oricărui termen de comparație, Dumnezeu este în mod absolut incomparabil. Iar teologia catafatică, pozitivă, este "simbolică", întrucît nu se aplică decît

atributelor relevate, respectiv manifestărilor lui Dumnezeu în lume

"Conceptele crează niște idoli ai lui Dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nyssa¹⁹: numai uimirea poate "prinde" ceva. Uimirea este acel simț precis al distanței insurmontabile care transcende orice cunoaștere situându-se "mai departe chiar de incognoscibil, pe cea mai semeață culme a Scripturilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute și incoruptibile ale teologiei se dezvăluie în bezna mai mult decît luminoasă a tăcerii"²⁰.

Nu e deloc vorba de neputința omenească, ci de natura insondabilă și incognoscibilă a profunzimilor esenței divine. Obscuritatea inerentă credinței protejează misterul inviolabil al apropierii lui Dumnezeu. La aceasta se gîndește Isaac Sirul cînd afirmă că vederea lui Dumnezeu nu anulează credința, fiind de fapt o "a doua credință"²¹ – superioară credinței pe care o poartă sufletul. Cu cît Dumnezeu este mai prezent, cu atît este El mai misterios, mai ascuns în_săși natura Sa. "Întunericul strălucitor" este doar un mod de a-l exprima apropierea deopotrivă reală și insesizabilă. "A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat... Îl vezi pe Dumnezeu atunci cînd ești nesfîrșit domnic de El"²². Dumnezeu este Cel veșnic cercetat²³; "El rămîne ascuns în plină epifanie"²⁴.

2. REALITATEA CUNOAȘTERII LUI DUMNEZEU

De la Sfîntul Vasile pînă la Sfîntul Grigorie Palama, tradiția este fermă și unanimă: ea distinge între transcendența radicală a lui Dumnezeu în Sine și imanența manifestărilor Sale în lume. Dumnezeu "iese înainte" prin energiile Sale în care se implică total. "Energia" nu este o "parte" a lui Dumnezeu, ci este manifestarea lui Dumnezeu, în urma căreia esența lui "nemanifestată" nu este cu nimic diminuată. Acestea sînt cele două moduri de existență ale lui Dumnezeu: în El însuși și în afară de El însuși. Ele nu afectează defel unitatea, indivizibilitatea și simplitatea lui Dumnezeu, tot așa cum deosebirea dintre ipostasuri și fire nu îl compun. Comențind textul de la Exod 3,14, Palama notează: "Dumnezeu nu a spus: «Eu nu sînt esență», ci: «Eu sînt Cel ce sînt»; El refuză astfel să identifice totalitatea Ființei cu esența – existența primează asupra esenței"²⁵. Deși este neparticipabil în esența Sa, Dumnezeu se poate manifesta prin ființa Sa însăși. Simplitatea lui Dumnezeu este "cu totul altfel" decît ideea noastră de simplitate; Dumnezeu transcende orice formă logică pentru că El este creatorul oricărei forme și deci, și al oricărui concept. Pînă și dogma este antinomică, metalogică, dar niciodată contradictorie: pur și simplu logica nu se aplică la acest plan, fiind cu totul inoperantă la un atare nivel.

Tradiția răsăriteană este deci determinată de distincția fundamentală între esența lui Dumnezeu

și lucrările sau energiile Sale harice. Nu e vorba de vreo abstracție, ci de realitatea însăși a comuniunii dintre Dumnezeu și om, ca și de posibilitatea însăși a experienței mistice. Într-adevăr, omul nu poate participa la esența lui Dumnezeu (altminteri, ar fi Dumnezeu); pe de altă parte, orice comuniune cu un element creat ("grația creată" întâlnită în catolicism, n.tr.) nu poate fi comuniunea cu Dumnezeu. Omul intră în adevărata comuniune cu "lucrările" în care Dumnezeu este prezent și, precum în misterul euharistic, acela care a primit o "lucrare" divină l-a primit pe Dumnezeu Însuși. Comuniunea nu este nici substanțială (ca în panteism), nici ipostatică (ca în cazul unic al lui Hristos) ci energetică, iar Dumnezeu cu totul prezent în aceste energii/lucrări.

Sinteza palamită expune corect mistica ortodoxă. Este mistica paradoxală a "obscurității divine", rază din lumina lui Dumnezeu. Prin participare, Duhul transferă cunoașterea de la nivelul omului la acela al lui Dumnezeu. Aceasta este cunoașterea ioaneică, prin "locuirea" Cuvîntului și iluminarea interioară conferită de lumina divină necreată. Experiența mistică o trăiește sub aspectul ei lăuntric, ascuns, pînă la strălucirea ei exterioară: aureolele sfinților, luminiscenta trupurilor, lumina taborică și cea a Învierii, percepută cu o privire transfigurată, deschisă de Duh. Potrivit lui Palama, Schimbarea-la-Față a Domnului îi prăvea mai mult pe Apostoli, oferindu-le capacitatea momentană de a contempla slava Mîntuitorului ascunsă pînă atunci prin kenoza.

3. ÎNDUMNEZEIREA

"Theosis" – starea de îndumnezeire a omului pătruns de energiile divine – exprimă idealul religios al Răsăritului. Antropologia răsăriteană este ontologia deificării, iluminarea progresivă a omului și a lumii. Prin Tainele și Liturghia ei, Biserica este locul acestei metamorfoze care atestă viața divină în universul uman. Părinții aprofundează în sens ioaneic noțiunea paulină de "înfierare": Fiul este Cel în care Dumnezeuul treimic Își face lăcaș. Duhul ne conduce spre Tatăl, prin Iisus Hristos: printr-o metaforă euharistică, sîntem astfel "încorporați" în El (Efeseni 3, 6). Sfîntul Chiril al Ierusalimului pune accentul pe faptul că participanții la Cină devin "co-trupești" și "co-sanguini" cu Hristos. Omul este într-adevăr "cristificat", "logoficat", "lutul primește demnitatea regească... și se preface în fire împărătească"²⁶.

Trebuie să subliniem legătura strînsă dintre teologie și mistică, dintre itinerariul sacramental și viața sufletească în Hristos. Regula de aur a întregii gândiri patristice enunță că "Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu"; participînd la viața divină, "omul devine după har ceea ce Dumnezeu este prin fire". După chipul pîinii și al vinului, omul devine – prin lucrarea Duhului Sfînt – o pîrticică din natura îndumnezeită a lui Hristos. Euharistia, "sămînță a nemuririi" și putere a Învierii se unește cu natura umană pătrunsă și transfigurată de energiile divine. S-ar putea spune că viața mis-

tică este conștientizarea mereu mai deplină a vieții sacramentale. Faptul că ambele sînt descrise sub același chip al "nunții mistice" demonstrează identitatea lor de natură. După cum spune Teodoret de Cyr: "Hrănindu-ne cu trupul și sîngele Marelui, intrăm în legătura nunții"²⁷.

4. VIZIUNEA LUI DUMNEZEU

În tradiția iudaică, Moise este într-adevăr cel care contemplă lumina; de aceea Moise și Ilie, cei doi mari vizionari, asistă la Schimbarea-la-Față a lui Hristos. Norul luminos însoțește exodul, acoperă tabernacolul, umple templul, fiind spațiul acelei Scheikinah (slava lui Dumnezeu) ca semn al prezenței divine. Poporul Cuvîntului (îndemnul "ascultă, Israele" introduce totdeauna textele mesianice) – aude: "îndică-ți ochii și vezi". Transfigurarea Domnului insugurează viziunea apocaliptică.

Pentru Sfîntul Irineu, viziunea lui Dumnezeu se plasează în eshatologie. Prin Clement și Origen, Alexandria creștină creează o doctrină intens intelectualistă despre viziunea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Sfîntul Atanasie va accentua îndumnezeirea și va stabili ca ideal creștin spiritualitatea deșertului care se bucură deja de premisele nestricăciunii. Odată cu Părinții Cappadocieni, obiectul teologiei este deja Sînta Treime. Pentru Sfîntul Vasile, gnoza este înlocuită de comuniunea cu Dumnezeuul Trei-

mic, iar chemarea vizează "întimitatea cu Dumnezeu" sau "unirea din dragoste"²⁸. Tot el spune însă: "chiar dacă afirmăm că ne cunoaștem Dumnezeu în energiile Sale, nu ne permitem defel să ne apropiem de esența Lui. Căci, dacă aceste energii coboară pînă la noi, esența Lui rămîne inaccesibilă"²⁹. Orice viziune a lui Dumnezeu este trinitară: în Duhul Sfînt vedem chipul Fiului și prin el, arhetipul abisal: Tatăl. Pentru Sfîntul Grigorie de Nazianz, intelectul este depășit de contemplarea "celor trei lumini care sînt una", a acelei "unice străluciri a Treimii ale cărei umbre sînt singure îndeajuns – scrie sfîntul³⁰ – pentru a mă înfiora". La rîndul său, Sfîntul Grigorie de Nyssa spune: "E deopotrivă drept că inima curată îl vede pe Dumnezeu și că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu. Într-adevăr, ceea ce este de nevăzut prin fire ajunge vizibil prin energiile sale care apar oarecum împrejurul firii"³¹.

Viziunea este interiorizată, sufletul contemplă imaginea sa purificată ca într-o oglindă în care se răsfrînge lumina divină, dar natura lui Dumnezeu îi rămîne inaccesibilă. Aici, experiența mistică este centrată asupra locuirii Cuvîntului în suflet și asupra tensiunii iubitoare – urcuș infinit spre natura inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Pentru Ioan Hrisostom și școala teologică din Antiohia, în veacul ce va să vină îl vom vedea pe Hristos îmbrăcat în slavă divină și pe Dumnezeu îmbrăcat în firea umană a Mintuitorului. În schimb, pentru Sfîntul Chiril al Alexandriei, nu vom vedea

doar unitatea îndumnezeită a Cuvîntului, ci Persoana divină întrupată care se va arăta în aceeași slavă cu Tatăl și cu Sfîntul Duh. Sfîntul Maxim ne oferă o sinteză viguroasă: viziunea celor aleși se prezintă ca o revelație energetică a divinității în persoana lui Hristos, trupul acestuia devenind o teofanie perceptibilă. Avem aici o viziune care întrece deopotrivă intelectul și simțurile; care se adresează omului deplin: o comuniune a persoanei cu un Dumnezeu personal. Comuniunea cu energiile divine deschide infinitul de dincolo de cunoaștere. Sfîntul Atanasie Sinaitul³² se referă la viziunea "față către față" (Matei 18, 10; 1 Corinteni 13, 12) amintindu-ne că textul spune: "persoană către persoană" nu "natură către natură". Și nu natura este cea care vede Natura, ci persoana este aceea care vede Persoana. Acesta este, de altfel, răspunsul ortodox la argumentele iconoclaștilor ("pe icoanele lui Hristos nu se poate reprezenta nici amestecul celor două naturi, nici umanitatea separată de divinitate"), răspuns care a fost formulat de Sfîntul Teodor Studitul³³: icoana nu seamănă cu prototipul "după esență", dar i se aseamănă "după ipostas și nume". Căci în icoanele lui Hristos se zugrăvește ipostasul Cuvîntului întrupat, iar nu natura sa divină sau umană. Este deci vorba de o comuniune cu Persoana lui Hristos în timpul căreia cele două naturi – cea creată și cea necreată – se întrepătrund. În acest fel, cultul icoanelor anunță deja viziunea lui Dumnezeu. Sfîntul Ioan Damaschinul aprofundează acest proces, precizînd că în uni-

rea ipostatică, umanitatea lui Hristos participă la slava divină și ni-L face pe Dumnezeu vizibil. Vederea "față-către-față" este comuniunea cu Persoana lui Hristos.

Sfîntul Simeon Noul Teolog ne trece din contextul hristologic în planul pneumatologiei, adică spre lumina necreată pe care Duhul Sfînt o descoperă și la care omul participă pe deplin. Experiența sa transcende limitele ființei create reprezentînd ieșirea spre misterul "zilei a opta". Contemplația mistică se întîlnește cu viziunea eshatologică. În Veacul ce va să vină, Duhul Sfînt va apărea ca o lumină, dar ceea ce se va vedea, în comuniune personală cu fiecare dintre noi, va fi Persoana lui Hristos. Sinteza palamită încheie tradiția patristică, depășind dualismul dintre sensibil și inteligibil, dintre simțuri și intelect, dintre materie și spirit. Transcendența divină presupune că Dumnezeu se descoperă omului întreg, fără să se poată vorbi de vreo viziune propriu-zis sensibilă sau intelectuală. Frontiera se situează între creat și necreat. Nu este vorba nici de reducerea sensibilului la inteligibil, nici de materializarea spiritualului, ci de comuniunea omului întreg cu necreatul, unire a persoanei umane cu Dumnezeu, mai presus de toate limitele materiei create. "Natura divină nu este participabilă în ea însăși, ci în energiile ei"³⁴. "Cel care participă la energia divină devine el însuși, într-un fel, lumină", spune Palama³⁵. Această lumină nu este materială, nici spirituală, ci dumnezeiască, necreată: ea se comunică întregului om și îl

face să trăiască în comuniune cu Sfânta Treime, fericire a veacului ce va să vină. Iată stadiul îndumnezeirii, când Dumnezeu va fi "totul în toate" nu la nivelul esenței, ci la acela al energiei, splendoare inefabilă a Treimii.

5. ROSTUL VIEȚII ASCETICE

Dintr-o perspectivă negativă și privit razant, ascetismul este "lupta nevăzută", neîncetată, fără răgaz; din unghi pozitiv și privit de sus, el este iluminare, dobândire a darurilor, trecere în starea harismatică.

Orice ascet începe prin a vedea propria sa realitate umană. "Cunoaște-te pe tine însuși", căci "nimeni nu-l poate cunoaște pe Dumnezeu dacă nu s-a cunoscut mai întâi pe el însuși"³⁶. "Cel care și-a văzut păcatul este mai mare decât cel care i-a văzut pe îngeri"³⁷. Ascetul este un fel de scafandru care plonjează pentru a explora propriile genuni populate cu monștri. După acest "instantaneu" al propriului adânc, sufletul aspiră firesc către milostivirea divină: "Din prăpastia păcatelor mele chem abisul harului Tău". Înălțarea este treptată și te ajută să urci "scara paradisiacă". Acest climat de smerenie, mereu aprofundat, învâluie toată durata vieții ascetice. Atenția este atrasă către sursa spirituală a răului, care nu provine din fire, dar se activează prin spirit. Asceza aspiră la stăpânirea lumii spirituale și

comportă reabilitarea ascetică a materiei. Păcatul trupesc este păcatul spiritului împotriva cărnii.

Efortul ascetic convertește patimile, făcându-le să conveargă în așteptarea tăcută a clipei când Dumnezeu va conferi sufletului o formă divină. Erosul purificat trece prin deprecierea totală a spiritului de posesiune egocentrică, transformându-se în iubire absolută: "intensitatea agapică" de care vorbește Sfântul Grigorie de Nyssa: "a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a nu te sătura niciodată de dorirea Lui"³⁸. Atunci când sufletul nu-și mai este centru, trecând printr-o deplină despuiere smerită, "gnoza devine dragoste unitivă"³⁹.

6. URCUȘUL MISTIC

Prin calea mistică, fiii lui Dumnezeu ating culmile libertății, care însă este structurată și susținută launtric de către trăirea dogmei prin Liturghie și Sfintele Taine. Nu există mistică în afara Bisericii. Pe de altă parte, iubirea mistică nu poate fi "organizată", iar viața mistică – domeniu al ascezei – nu se sprijină pe nici o tehnică.

Înima se deschide în măsura receptivității ei față de proiecția umană a misterului Întrupării, a locuirii Cuvîntului – așa cum se operează și este prelungită prin euharistie. Numai Dumnezeu îl poate face cunoscut pe Dumnezeu, și Duhul Sfânt este acela care ne unește cu Fiul, iar prin El, cu

Tatal. După Sfântul Simeon, vârful vieții mistice este întâlnirea personală cu Hristos care vorbește în inimile noastre prin Duhul Sfânt.

Adăpată la izvorul liturgic, călăuzită de dogmă, sobră și chibzuită, viața mistică se impune prin perfectul său echilibru. "Patima ei impasibilă" dezrădăcește cultivarea fenomenelor vizuale sau senzitive și exclude orice curiozitate. Nici chiar extazul nu este apanajul perfecților, fiind accesibil pînă și novicilor: "Dacă vedeți vreun tînăr care urcă la cer din propria-i voință, trageți-l de picior înapoi pe pămînt, pentru că asta nu-i aduce nici un folos"⁴⁰. Taumaturgia – fama *miraculorum* – este mai degrabă problema celui "psihic", decît preocuparea insului înduhovnicit. "Nu te forța să zărești în timpul rugăciunii vreo imagine sau figură; fii netrupesc în prezența Celui Netrupesc" ne sfătuiește Sfântul Nil Sinaitul⁴¹. Aparițiile sînt rare și sosesc ca o stare de grație care înfrînge rezistența instinctivă a misticilor. Vederea luminii necreate, luminozitatea trupului și ușurarea lui pînă aproape de levitație nu se împacă nici cu plăgile deschise, nici cu altă formă de "dolorism". Răsăritul adoră Crucea nu ca pe un lemn al supliciului, ci ca pe arborele vieții care înmugurește iarăși în centrul lumii. Semn de victorie, Crucea recapitulează lumea pe brațele sale și sfărîmă porțile iadului. Este experiența Celui Transfigurat și Înviat care aduce sufletului o tresărire de bucurie pascală. Aceasta este mistica mormîntului pecetluit și apoi deschis, din care țîșnește viața

veșnică. Răsăritul nu cunoaște confesiunile, mărturiile sau autobiografiile sfinților. Limbajul misticilor – atîta cît scrierile lor ne-au parvenit – este diferit de cel al teologilor. Ei vorbesc în termenii unei foarte paradoxale experiențe de comuniune și dragoste. Viața mistică este esențialmente viața întru dumnezeire, iar în Răsărit, dumnezeirea nu este în primul rînd Putere, ci emergență a "creației înnoite". Starea mistică atestă depășirea condiției creaturale. Dumnezeu îi este omului mai aproape decît poate omul să-și fie însuși, așa încît viața supranaturală întru divinitate îi este acestuia mai firească încă decît viața întru umanitate. În orice ins botezat, Hristos este o prezență lăuntrică. Aceasta este experiența antinomică a neantului și a Absolutului; fără să suprimă hiatusul ontologic, Dumnezeu îl umple prin prezența Sa. O ființă vine din neant și trăiește participînd la condițiile vieții divine: "Sînt om după fire, dar Dumnezeu după har". Dumnezeu transcende propria Lui Transcendență: "El vine dintr-o dată și, neamestecat, se cufundă în mine... Mîinile mele sînt cele ale unui prăpădit, dar îmi mișc brațul și văd că Hristos este pe de-a-ntregul în el", spune Sfântul Simeon⁴². Această pogorîre este parusia lui Hristos în suflet, forma Chipului Său. Sfântul Ioan Damaschin numea asta "întoarcerea anti-naturii în matca firii"⁴³.

Văzut de sus, un sfînt este deja plămădit din lumină. Fără să caute a-L copia, el îi urmează lui Hristos pînă cînd imaginea Acestuia i se întipărește în suflet: "Curăția inimii se măsoară prin iubirea

neputincioșilor care se poticnesc". Sufletul se dilată și se împlinește ca iubire cosmică, asumă răul universal, străbate agonia din Ghetsimani și se înalță către o altă viziune, care îl despoaie de orice judecată: "Cel curățit vede sufletul aproapei sale". Vederea unește cele asemenea: "Când cineva vede pe toți oamenii buni și nimeni nu-i pare necurat, atunci poate spune că e curat cu inima... dacă îl vezi pe fratele tău păcătuiind, aruncă-i pe umeri mantia iubirii tale"⁴⁴. O asemenea dragoste este lucrătoare, fiindcă "preschimbă firea însăși a lucrurilor"⁴⁵.

Aici nu mai e vorba de trecerea de la patimi la înfrinare, sau de la păcat la har, ci de trecerea de la teamă la iubire: "Cel desăvârșit refuză temerea, disprețuiește recompensele și iubește din toată inima sa"⁴⁶.

Sufletul se înalță mai presus de orice semn determinat și iese în afara tuturor reprezentărilor și imaginilor. Multiplicitatea este înlocuită de unicitatea simplă. Sufletul – chip și oglindă a divinului – devine lăcașul lui Dumnezeu. Răpirea mistică îl îndreaptă spre Împărăție: "Dacă specificul înțelepciunii este aptitudinea cunoașterii realităților, nimeni nu va fi înțelept dacă nu va privi spre cele viitoare"⁴⁷. "În veacul din urmă – spune Sfântul Isaac – un om înduhovnicit va primi harul care i se potrivește". Aceasta este viziunea iconografică a "Liturghiei dumnezeiești". "Oaia cea pierdută" – omenirea – intră în corul ceresc al îngerilor, stând în fața Mielului mistic din Apocalipsă, pe care îl înconjoară întru cerc al sferelor. Purpura regească a Patimii se

întinde peste albul lumii cerești bătând în strălucirea Amiezei neapuse: culoarea iconografică a iubirii divine îmbrăcată în haine omenești. Este revenirea omului la demnitatea sa celestă. În momentul înălțării lui Hristos, îngerii strigaseră deja: "Cine este Împăratul slavei?" Acum însă, îngerii trăiesc uimirea suscitată de misterul ultim: oaia cea pierdută devine Una cu Păstorul. Cântarea cântărilor exaltă Nunta Cuvîntului cu logodnica Lui. Dragostea este magnetul care atrage mereu mai puternic sufletul care se prăbușește în luminosul întuneric al Domnului. Întuneric luminos, beție trează, izvor de apă vie, mișcare nemișcată: cum să treci de slăbiciunea cuvintelor?

"Te-ai făcut frumoasă venind în Lumina Mea, apropierea te-a împărțit cu frumusețea Mea... Intrînd în lumină, sufletul se face lumină"⁴⁸. La acest nivel nu mai e vorba să înveți ceva despre Dumnezeu, ci să-L primești, adîncindu-te în El. "Știința prefăcută în iubire" este de natură absolut euharistică: "După Patimi, vinul care veselește inima se cheamă sînge al viței" și "via mistică provoacă beția lucidității"⁴⁹. "Dumnezeu este iubirea care trimite pe Fiul Său unul-născut ca pe o săgeată cu vârful umezit în Duhul Sfînt; vârful este credința care introduce în suflet nu doar săgeata, ci și pe Săgetător"⁵⁰.

Sufletul transformat în pasăre a luminii urcă mereu. Orice dobîndire devine un nou început. "După ce a pus piciorul pe scara lui Dumnezeu,

(sufletul) urcă neîncetat, căci fiecare treaptă deschide alt infinit⁵¹. Aceasta este scara lui Iacob.

Omul este întâmpinat "nu doar de îngeri, ci de însuși Împăratul îngerilor". "Dar cum voi exprima indicibilul? Ceea ce ochii n-au văzut, ceea ce urechea n-a auzit, ceea ce inima omului nu a simțit: cum s-a putea spune toate acestea prin cuvinte?"⁵²

Orice mișcare se stinge și însăși rugăciunea își schimbă natura: "Sufletul se roagă în afara rugăciunii"⁵³. Este isihia, liniștirea duhului, odihna mai presus de orice rugă, pacea care depășește orice pășnicie. Aceasta este eternizarea întâlnirii "față către față", când, potrivit frumoasei spuse a Sfântului Ioan Damaschin, "Dumnezeu vine în suflet, iar sufletul se strămută în Dumnezeu"⁵⁴.

Apofatismul răsăritean îl mărturisește pe Duhul Sfânt, Persoană care rămîne misterioasă, dar care manifestă cele dumnezeiești și realizează întreaga viață spirituală. Mereu lucidă, aceasta din urmă aprofundează cunoașterea duhovnicească pe care Sfântul Isaac o numește "simțul vieții veșnice" și "intuiția realităților ascunse". Viața spirituală se desăvârșește prin contemplarea și participarea la lumina Sfintei Treimi care se manifestă prin vederea ipostatică a Hristosului transfigurat: o vedere care este accesibilă încă de aici sfinților chemați la ospățul nesfârșit al Întâlnirii.

Descoperirile de pe drumul urcușului par simultan obscure și luminoase. În veșnicie și dincolo de ea, străfulgerările se întunecă pe măsură ce lumi-

na treptelor superioare sporește. Același mister se voalează neîncetat, dar se și dezvăluie progresiv, fiecare punct de sosire fiind de fapt unul de plecare. Dar subiectul uman nu mai este același. Interiorizarea îi redescoperă cosmosul – strună de laudă adîncită în suflet – într-o liniște mereu mai plină de Dumnezeu. Fiecare transfigurare a omului este o depășire întru infinitate. Totul este nou, unic, irepetabil, primit ca un dulce har înnoitor de bucurii pascale.

Omul nou

Astăzi nu mai e vorba de o simplă reformare a structurilor și a instituțiilor ci, pur și simplu, de zămislirea unui om nou, stăpîn atotputernic al destinului său și al istoriei, conștient de sensul sau de absurditatea ambelor, dar asumîndu-le deopotrivă. Într-o asemenea tensiune profundă, cînd omul își împinge revolta pînă la dorința de a se re-face pe el însuși, adevărul lui Dumnezeu ar putea fi auzit mai bine ca oricînd. Răspîndirea acestui adevăr le cere mărtorilor lui două lucruri: întîi, să dea o nesfîrșită atenție omului revoltat și tragicei lui singurătăți (în ideea de a începe cu el un dialog valabil); apoi, să prezinte adevărul pe limba și la nivelul acelui om. În acest caz, Cuvîntul lui Dumnezeu, regăsirea kerigmei evanghelice, va fi cu siguranță mai eficient decît orice abstracțiune, mai ales ieșită dintr-un sistem teologic.

Pozitivismul științific, existențialismul, materialismul marxist sau pur și simplu bunul simț al omului de pe stradă caută cu pasiune "omul nou", conducătorul, eliberatorul care ar ține în mînă soar-

ta lumii și ar putea răspunde la ce și cum-ul vieții omenești. Se cunoaște adagiul evanghelic "dacă un orb îl îndrumă pe altul, amândoi vor cădea în groapa" de dincoace de om. Trebuie să vedem cinstită dacă aspirațiile actuale antrenează vreun progres real și, dacă da, în ce sens.

1. EȘECUL UMANISMULUI ATEU

Redusă la propriile sale mijloace, materia umană rămâne identică de-a lungul secolelor și se împotrivește oricărei discipline impuse. "De bine ce se schimbă, nu se schimbă nimic" spune proverbul francez. Mai rău, observăm o redutabilă regresie spre *simius sapiens* – "mămuța savantă" care merge cu bomba atomică în mîini: un soi de neprevăzută mutație antropologică survenită de-a-ndoaselea. "Zeul dansator" al lui Nietzsche riscă să se plictisească teribil văzînd evoluția regresivă spre acest *homo stupidus* teoretizat de doctrinari. Plin de clarviziune, filosoful Berdiaev constata în chip inatacabil că Dumnezeu și copilul său – omul – sînt corelativi. "Acolo unde Dumnezeu e absent, nici omul nu există", acesta ar fi bilanțul religiei omului.

Omul apare întotdeauna ca o ființă divizată, sfîșiată de pasiunile sale, neîmpăcată cu propriul destin, deci incapabilă să confere un sens morții. Psalmistul o știe prea bine și se miră că Acela își aduce aminte de o creatură atît de mizerabilă. Nu există o a

treia cale. În afara acestui Cîineva divin, Heidegger vede cu profunzime solitudinea tragică a omului strivit de griji și de moarte: *Sein zum Tode*, "viața-întru-moarte". De aceea, după el, atunci cînd se depășește pe sine, omul devine un "zeu neputincios".

În ciuda încercărilor hegeliene și marxiste de a stabili un termen istoric pentru apariția "omului nou", fenomenologia și existențialismul și-au arătat îndoielile față de acest om, descriîndu-l ca pe o ființă zdrobită, care trăiește într-un "univers casat". Masa strivitoare a descoperirilor îl face incapabil de a construi o ierarhie a valorilor, sau de a întrezări vreun sens. O nemaipomenită bogăție de consum se însoțește cu o izbitoare sărăcie a sentimentului moral și religios. Aflat în culmea bogățiilor sale, omul nu mai știe cum să se orienteze și să se poarte. Asemenea unui copil răsfățat cu cadouri, îngropat în bunuri, omul intră în posesia propriilor sale averi. Precum automobilul, nici un obiect nu are menirea de a fi păstrat, ci doar schimbat cu altul mai bun. Nimic nu mai durează. Se pune atunci întrebarea: pentru ce am toate aceste bunuri și ce voi face cu ele? Îngrijorat, neliniștit, omul își pune întrebări; chiar și pentru un ateu, ca Merleau-Ponty, "omul este condamnat la un sens" – ceea ce vrea să spună că demnitatea proprie îl obligă să găsească o viziune nouă, adică pe de-a-ntregul gîndită.

Simpla reflecție nu e suficientă pentru a răspunde la întrebările lumii. Trebuie să faci apel la actul de credință, la acea "înnoire a intelectului prin Hristos" (I Corinteni 2, 16) despre care vorbește Sfântul Pavel. Conflictul ideologiilor secularizate, ca și acela dintre oamenii singuratici nu are soluție. El cere un al treilea partener de dialog, un Mîngietor și Apărător, pentru ca "omul-pus-în-situație" să fie privit cu ochii lui Dumnezeu, sau, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, "cu ochii porumbelului".

Evangelhia este foarte limpede: "Eu, Lumină, am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămînă în întuneric" (Ioan 12, 46). Iar dacă Hristos pleacă din lume, El își lasă Cuvîntul în miezul istoriei (Ioan 12, 48). Cuvînt al vieții, El nu este o doctrină imobilă, ci locul viu al unei Prezențe. Iată de ce oricare mărturisitor al Evangheliei este în primul rînd **prezent și actual**, stînd în ascultarea lumii vizibile, dar interpretînd-o în duhul celei invizibile; el asigură astfel convergența dintre viziunea lui Dumnezeu asupra istoriei și aspirațiile firești ale umanismului modern.

Martorul le spune tuturor: Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru; Dumnezeu este prezent în toate întîmplările lumii, numai voi nu știți și nu vedeți nimic. Dumnezeu îi interpelează pe oameni în largul situației lor istorice, ceea ce demonstrează contemporaneitatea lui Iisus cu omul fiecărei

epoci. Dumnezeu se adresează omului secolului al XX-lea din interiorul umanismului și al valorilor sale.

Geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmosului ca pe o evoluție orientată către om. Dacă omul nu mai este centrul astronomic al universului, el se află acum în vîrfurile acestuia, pentru că, prin om, evoluția cosmosului devine conștientă de sine. Dacă Vechiul Testament se îndreaptă către Mesia, după Cincizecime, timpul eclezial este orientat către acele **novissima** parusiale, purtîndu-l pe om către desăvîrșirea **noii creaturi** – o noutate reală, căci Dumnezeu Însuși se face Om nou – **ecce Homo**, Om absolut – fiind urmat de toată lumea.

Nu e vorba de a "cîrpi" sau de a "drege" omul vechi. "Omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi" spune Sfântul Pavel (II Corinteni 4, 16). Metamorfoza palingeneziei este radicală: "Omule, ia seama la ce ești! Privește-ți regeasca demnitate!" exclamă Sfântul Grigorie de Nyssa. "Ce este omul?" se întrebă Sfântul Pavel: "L-ai micșorat pe el cu puțin față de îngeri; cu mărirea și cu cinste l-ai încununat și l-ai pus peste lucrurile mîinilor Tale" (Evrei 2, 7). În gîndirea Părinților, omul este – după chipul celor trei slujiri ale lui Hristos – rege, preot și profet: "Rege datorită stăpînirii patimilor, preot pentru a-și jertfi trupul, profet grație cunoașterii marilor mistere". Legea fundamentală a Evangheliei anunță cu bucurie: "Cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi", căci "dacă

cineva este în Hristos, este făptură nouă" (II Corințeni 5, 7). De aici înainte, ceea ce contează este "făptura cea nouă" (Galateni 6, 15). Scriptura se încheie cu această mărturie a Domnului: "Iată, noi le facem pe toate" (Apocalipsa 21, 5).

Prin măreția mărturisitorilor și a martirilor săi, creștinismul este mesianic, revoluționar, exploziv. Evanghelia spune că, de vreme ce chipul lumii vechi trebuie adus la cele noi, Împărăția se ia cu asalt.

3. SFINȚENIA, NOUA DIMENSIUNE A OMULUI

Creatura cea nouă, omul cel nou – aceste expresii sînt sinonime ale sfințeniei. "Voi toți, cei chemați sfinți", spune Sfîntul Pavel. Sare a pămîntului și lumină a lumii, sfinți sînt farurile sau călăuzele omenirii. Acești martori, cînd strălucitori, cînd obscuri și ascunși, asumă deplin istoria. "Prietenii răniți ai Marelui", martirii sînt "spicele de grîu secerate de regi pe care Domnul le-a pus în hambarele Împărăției". Sfinți preiau mesajul martirilor pentru a ilumina lumea. Dar cum chemarea Evangheliei se adresează fiecărui om, Sfîntul Pavel îi numește pe toți credincioșii "sfinți".

Dacă așa cum spune Origen, Biserica de după Întrupare este "plină de Treime", Biserica de după Cincizecime este plină de sfinți. Slujba Tuturor Sfinților ridică toate barierele: "Îi cînt pe prietenii Domnului meu, pentru ca oricine voiește, să li se

alătore". Invitația este adresată fiecăruia: Sfîntul Ioan Hrisostom proclamă chemarea *urbi et orbi* spunînd că "norul martirilor ne iese în întîmpinare tuturor".

Sfințenia devine o caracteristică a Bisericii: *Unam sanctam*. Iar comuniunea sfinților exprimă sfințenia lui Dumnezeu: "Pe chipul sfinților strălucește Lumina Ta, Hristoase Dumnezeule". Dar ce înseamnă sfințenia? Dacă toate cuvintele desemnează cele lumești, sfințenia nu are referință omenească. Sfințenia este specifică lui Dumnezeu. "Sfînt este Numele Său" spune Isaia (57, 15). Înțelepciunea, puterea, sau chiar dragostea au analogii în viața umană, dar sfințenia este prin excelență semnul alterității divine. "Tu solus Sanctus, numai Dumnezeu este sfînt" (Apocalipsa 15, 4). Pe de altă parte, porunca divină este foarte precisă: "Fiți sfinți, precum Eu sînt sfînt"; fiindcă este Sfîntul absolut, Dumnezeu ne face sfinți făcîndu-ne să participăm la sfințenia Lui (Evrei 12, 20).

Aceasta este lucrarea ultimă a iubirii divine: "De acum nu vă mai numesc slugi [...], ci v-am numit pe voi prietenii" (Ioan 15, 14-15). Sîntem în miezul noutății: atras de magnetul divin, omul este înscris pe orbita Infinitului. Dumnezeu îl ia pe om din lumea aceasta, dar îl repune în lume ca sfînt, ca receptacol al teofaniilor și izvor al sanctității cosmice.

În ebraică, etimologia cuvîntului "sfințenie" sugerează, prin chiar rădăcina termenului, sepa-

rația, dislocarea, apartenența totală la dumnezeire, sau alegerea pe care Dumnezeu o face în vederea unei vocații mundane precise. Imnul *Sanctus*, rostit de Isaia, suscită teroarea sacră și dezvăluie distanța infinită care separă sfințenia transcendentă a lui Dumnezeu de "praful și pulberea" omului (Geneză 18, 27). Prin taina Întrupării, Dumnezeu Își transcende propria transcendență, iar umanitatea Sa îndumnezeită devine "consubstanțială", immanentă și accesibilă omului, plasându-l în "apropierea lui arzătoare".

În Vechiul Testament, teofaniile marcau anumite zone privilegiate în care Dumnezeu se dezvăluia fulgerător; acelea erau niște "locuri sfinte", asemenea "rugului aprins" (Exod 3, 2). Dar, de la Cincizecime încolo, lumea întreagă este incredințată sfinților pentru ca "rugul aprins" să capete dimensiuni universale. "Tot pământul este al Meu", spune Domnul. Odinioară, omul auzea porunca: "Scoate-ți încălțăminte din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt" (Exod 3, 5); o porțiune de pământ era sfințită pentru că fusese atinsă de sfințenia divină. O veche intruchipare iconică a Sfântului Ioan Botezătorul marchează trecerea într-o nouă ordine: icoana îl arată pe Înainte-mergător pășind peste haosul absolut al pământului murdărit de păcat, dar pe unde trece, solul se transformă din nou în paradis. Icoana vrea să spună: "Pământule, fă-te iarăși curat, căci picioarele care te colindă sînt sfinte".

Un sfânt, un om înnoit, desfide obișnuitul și vetustul, așa încît noutatea lui le pare multora scandal și nebunie. Pentru praxisul marxist, un sfânt este un om inutil, căci la ce ar putea el servi? Or, tocmai această "inutilitate", mai exact această disponibilitate totală față de Transcendent este cea care pune, într-o lume amnezică, întrebările vieții și ale morții. Un sfânt, chiar și cel mai izolat și ascuns, "îmbrăcat în goliciunea pustului", poartă pe umeri săi firavi greul pământului și noaptea păcatului, protejînd astfel lumea de mînia lui Dumnezeu. Atunci cînd lumea rîde, lacrimile sfîntului pogoară peste oameni milostivirea divină. Înainte de a muri, un pustnic și-a rostit rugăciunea din urmă ca pe un *amen* menit să-i pecetluiască slujirea: "Fie ca toți să se mintuiască, iar pământul să cunoască izbăvirea...". Intrînd în "comuniunea păcatului", sfinții îi trag pe toți păcătoșii către "comuniunea sfinților".

Ceea ce în mod sigur îi scandalizează pe necredincioși nu sînt atît sfinții, cît faptul înfricoșător că nu toți creștinii sînt sfinți. Léon Bloy spunea pe bună dreptate: "Nu există decît o singură tristețe, și anume că nu sîntem cu toții sfinți". La rîndul său, Péguy scrie: "Am avut sfinți și sfinte de toate felurile, numai că acum ne trebuie un alt chip". Simone Weil accentuează și mai mult această nevoie de calitate cu totul specială: "Lumea de azi are trebuință de sfinți, de sfinți nemaivăzuți, de sfinți care să aibă geniu...".

4. MARTORUL

Pentru a înțelege această exigență, trebuie să auzim din nou cuvântul lui Hristos transmis de Evanghelia Sfântului Ioan (13, 20). Când Hristos părăsește această lume, ne lasă în schimb Biserica, ne lasă "trimisul" chemat să-i continue lucrarea mântuitoare; atunci, El pronunță aceste cuvinte pline de sensuri teribile: "Cel care primește pe Cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primește; iar cine Mă primește pe Mine, primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine". Vedem prea bine, destinul lumii, mântuirea sau pierzania ei, depind de atitudinea Bisericii, adică de atitudinea fiecărui creștin. Dacă lumea îl primește pe unul de-al nostru, ea intră în comuniune cu Cel ce ne-a trimis. Acest cuvânt te înfioară. Către ce măreție, și către ce prezență deschisă fiecărui om ne cheamă acest cuvânt pentru ca lumea să-l primească? Vom putea oare înțelege ce gest a făcut Pavel refuzând mântuirea proprie de dragul mântuirii poporului său? Mărturia și sfințenia noastră sînt oare echivalente cu această dragoste mântuitoare?

Iisus le cere ucenicilor și prietenilor săi să se veselească cu o bucurie intensă, ale cărei rațiuni stau dincolo de om, în simplul și tulburătorul fapt al existenței lui Dumnezeu (Ioan 14, 28). Răsunetul primenit al chemării și mântuirea lumii rezidă în această bucurie limpede a iubirii dezinteresate, care se dăruiește pe de-a-ntregul și fără rețineri. Nu atât pragmaticul și utilitarul "te iubesc pentru a te mîn-

tui", cît declarația curată: "te mîntuiesc pentru că te iubesc". Astfel, geniul nostru este chemat să descopere felul sau arta de a fi acceptat, ascultat și primit de întreaga lume. Sfântul Pavel a descoperit această artă, de vreme ce spune: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos este Cel care trăiește în mine" (Galateni 2, 20). Predicile nu mai ajung: ceasul istoriei ne indică ora la care nu mai trebuie doar să vorbim despre Hristos, pentru că ni se cere să devenim una cu Hristos, transformîndu-ne în tot atîtea sedii ale prezenței și ale cuvîntului Său.

5. UN SFÎNT DIN ZIUA DE AZI

Mulțimea caută neîncetat "semne și minuni", însă Domnul spune: "Nu vor primi nimic". Un sfînt al zilelor noastre este un om ca toată lumea, dar ființa lui este o întrebare de viață și de moarte adresată celorlalți. Așa cum frumos spune Tauler: "Unii suferă martiriul de-a dreptul prin sabie, alții cunosc martiriul care îi încununează pe dinăuntru", în chip nevăzut. Alții mărturisesc acum cu riscul propriei vieți, mărturia lor fiind această tăcere grăitoare. Mai există unii chemați să mărturisească în fața opiniei publice și a lumii, adică în fața redutabilei indifferențe a maselor. Kierkegaard spunea că înțîia predică a unui preot ar trebui să fie și ultima, ea reprezentînd un scandal în urma căruia preotul este aruncat la marginea societății "oamenilor de bine".

Ne trebuie sfinți care să știe să scandalizeze, întrupând nebunia lui Dumnezeu pentru a evidenția, de pildă, prostia cosmonauților marxiști plecați să-i cante pe Dumnezeu și pe îngeri printre galaxii.

Un om nou nu e deloc un supraom sau un taumaturg. El este despuiat de orice "legendă", dar reprezintă mai mult decât o legendă: un asemenea om este **actual**, întrucât mărturisește că Împărăția îi este deja deschisă. Totuși, avertismentul Evangheliei: "Cine are urechi de auzit, să audă!" – rămîne valabil. Spre deosebire de imaginile vedetelor și de portretele Șefilor de Stat tămâiați pretutindeni, sfântul este umil, asemenea tuturor, dar privirea, cuvîntul și faptele sale "traduc în ceruri" grijile omenești și coboară pe pămînt surisul Tatălui.

6. SFÎNTUL ȘI NATURA LUMII

Creștinii – spunea Sfîntul Pavel – "Îl preaslăvesc pe Dumnezeu în trupul lor" (I Corinteni 6, 11-20): "Ori de mîncăți, ori de beți, ori altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți" (I Corinteni 10, 31). Există așadar un nou tip, s-ar putea spune un "stil evanghelic" de a face chiar și lucrurile zilnice cele mai obișnuite. Țăranul de pe cîmp, savantul care studiază structura atomului își pot purifica gesturile și privirile prin rugăciune, căci materia cu care au de-a face este și ea "făptură nouă": și așa este datorită atitudinii schimbate a omului, "pentru

că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea mării fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 18-23). Așteptare anxioasă a naturii care se întinde, asemenea unei priviri, de jos în sus, "precum sînt ochii slujnicei la mîinile stăpînului ei" (Psalm 122,2). Suferința naturii nu este durerea unei agonii, ci aceea a unei nașteri.

Hristos a înlăturat cele trei bariere: a naturii sclerозate, a păcatului și a morții; El a preschîmbat stavila în "trecere" pascală, "prefăcînd moartea în somn al privegherii și trezindu-i pe cei vii". Elementele naturale își păstrează aparența, dar sfîntul oprește ciclul lor steril, îndreptîndu-le către scopul pe care Dumnezeu l-a fixat fiecăreia dintre creațiile Sale. Parabola biblică – **mashal** – ne introduce admirabil în lumea înnoită a lui Dumnezeu: semănătorul miroase a pămînt reavăn, femeia pune drojdia în aluat; alteori întîlnim bobul de grîu, vița-de-vie sau smochinul. Lumea sensibilă ne inițiază în cele mai adînci mistere ale creației divine. Folosind lucrurile acestei lumi și arătîndu-le destinația, liturghia operează o de-profanare, o de-vulgarizare a ființei cosmice. Prin irumperea puterilor transcendente, liturghia "străpunge" opacitatea lumii închise învățîndu-ne că toate au o finalitate liturgică: pămîntul primește trupul Domnului, piatra astupă taina mormîntului Său înainte de a fi răsturnată de îngeri în fața mironosițelor, lemnul Crucii devine Arbore al Vieții, ziua ne amintește lumina Schimbării la Față a Domnului, grîul și vinul converg în

sfințirea darurilor euharistice "spre vindecarea trupului și a sufletului", măslinul produce uleiul mirungerii, iar apa izvorăște din baptisterii, pregătită fiind pentru lavacrum – baia regeneratoare a vieții veșnice. Toate ne vorbesc despre Întrupare, și totul se desăvârșește în Domnul. Liturghia integrează acțiunile cele mai elementare ale vieții: a mânca, a bea, a te spăla, a vorbi, a face, a te împărtăși, a trăi și în sfârșit a muri pentru Înviere. Ea restituie acestor acțiuni sensul și adevărata lor destinație: aceea de a fi pietre din Templul cosmic al slavei lui Dumnezeu. Psalmii descriu un fel de dans sacru în care "munții tresaltă ca berbecii, iar colinele se mlădie precum miei"; e aspirația secretă a oricărei ființe dornice să-și cînte Creatorul.

Sfințul Ambrozie le arată catehumenilor pericolul de a disprețui sfintele taine, sub pretextul că ele se folosesc de o materie obișnuită. În realitate, lucrările dumnezeiești nu sînt perceptibile, ci doar "însemnate în sfera vizibilului". Pentru Părinți, Biserica este noul paradis în care Duhul Sfînt face din sfintele Taine niște "arbori ai vieții" și unde stăpînirea sfinților asupra cosmosului este în chip misterios restaurată. Prin Taine, vechea natură se eliberează și, umbrită de Duh, se pregătește pentru o altă germinație, adică pentru renașterea Împărăției ca "pămînt nou", așa după cum tot ea născuse – în Fecioara Maria – firea Noului Adam.

7. SFÎNTUL PRINTRE OAMENI

Părinții ne spun că monahii sînt pur și simplu cei care iau în serios mîntuirea lumii, care merg pînă la capătul credinței, bine știind că aceasta este capabilă, așa cum spune Evanghelia, să mute munții. După aceiași Părinți, orice credincios poate deveni un "monah interiorizat" care – fie că este căsătorit sau celibatar – găsește echivalentul exact al voturilor monahale în toate împrejurările vieții sale personale. În acest caz, simpla lui existență, prezența lui singură, dar deplină, reprezintă deja un scandal pentru conformismul unei lumi așezate, constituind o mărturie care izbăvește de plictisul și mediocritatea vieții curente. În Rusia comunistă, un adevărat credincios este un suris al lui Dumnezeu, o gură de aer curat în ambianța de plictis creată de atîția doctrinari fanatici.

Un om înnoit este, înainte de orice, un om al rugăciunii, o ființă liturgică: omul care cîntă *Sanctus*, cel care își rezumă viața prin cuvîntul Psalmistului: "Îl preaslăvesc pe Dumnezeu atît cît sînt viu". În contextul ateismului de stat, episcopul rus i-a îndemnat de curînd pe credincioșii care nu pot avea o viață liturgică regulată să devină ei înșisi biserici, prelungind liturghia în viața lor zilnică: ei trebuie să-și transforme existența în slujire, să arate celor necredincioși un chip luminat de surisul liturgic și să asculte tăcerea Cuvîntului pentru a-L face mai puternic decît vorbele compromise.

O asemenea prezență "liturgică" sfințește orice parte a lumii și contribuie la adevărata pace, despre care vorbește Evanghelia. Rugăciunea unui asemenea om înnoit se răstîrînge peste ziua de mâine, peste fructele pămîntului, peste efortul savantului și peste osteneala fiecărui om. În uriașa catedrală care este universul lui Dumnezeu, omul – preot al vieții sale, muncitor sau învățat – face din întreaga omnire o ofrandă, o doxologie, un cîntec. Astăzi, cînd în Rusia sovietică persecuțiile se înăspresc, într-un climat de tăcere martirică, o splendidă și surprinzătoare rugăciune circulă printre credincioși, chemîndu-i să-L "mîngîie pe Duhul Sfînt" prin dragostea și lepădarea lor de sine: "Miluiește-ne pe noi, binecuvîntează-ne laolaltă, pe noi, tîlharii și samaritenii, pe cei ce ne prăbușim în cale și pe preoții care trec nepăsători, pe toți cei asemenea nouă, călăi și victime, pe cei care blesteamă și pe cei blestemați, pe cei care ți se împotrivesc și pe cei care se închină în fața iubirii Tale. Adună-ne pe toți în Tine, Părinte Drept și Sfînt..."

Părinții Bisericii spun că orice credincios este, în felul său, un "bărbat apostolic". Credința lui corespunde textului de la sfîrșitul Evangheliei după Marcu, aparținînd "celui care calcă peste șerpi, vindecă orice boală, mută munții și învie morții dacă aceasta este voia lui Dumnezeu" (Marcu 16, 17-18). Doar să trăiască cu simplitate plenitudinea credinței și să nu se îndepărteze de la ținta sa. Da! Trebuie spus și iarăși spus fără încetare, că această vocație nu este

expresia unui romantism mistic, ci ascultare față de cel mai direct și realist înțeles al Evangheliei. Și nu e vorba nici de marii sfinți, nici de aleșii speciali. Toate aceste fapte amintind măreția unor minuni stau la îndemîna credinței noastre, iar chemarea lui Dumnezeu – a cărei putere sporește prin slăbiciunea noastră – se adresează fiecăruia dintre noi. A deveni alt om depinde de hotărîrea imediată și fermă a spiritului nostru, de credința noastră care spune cu smerită simplitate DA, urmîndu-L cu voioșie pe Hristos: abia atunci, totul va fi posibil și se vor putea face minuni.

E vorba despre o atitudine de liniște cucernică, de smerenie, dar și de tandrețe pasionată. Niște asceți atît de severi precum sfinții Isaac Sirul și Ioan Scărarul, spuneau că trebuie să-L iubești pe Dumnezeu așa cum îți iubești logodnica; pentru Kierkegaard, "trebuie să citim Biblia așa cum un tînăr citește scrisoarea de la iubita lui, bucurîndu-se la gîndul că aceasta este scrisă pentru el". E normal deci să te îndrăgostești de creația lui Dumnezeu și să descifrezi sensul divin, dincolo de absurditatea aparentă a istoriei; e normal să te transformi în lumină, să fii revelație și profeție.

Minunat de existența lui Dumnezeu, omul cel nou este întru citva atîns de nebunia despre care vorbește Sfîntul Pavel, o stare concretizată în umorul "nebunilor pentru Hristos" – singurul capabil să dizolve apăsătoarea seriozitate a doctrinarilor. Dostoievski spunea că lumea riscă să piară nu din cau-

za războaielor, ci din plictiseală: diavolul iese dintr-un căscat mare cât lumea...

Omul cel nou este, de asemenea, cel pe care credința îl eliberează de "marea spaimă a secolului al XX-lea": teama de bombe, teama de cancer, frica de moarte. E un om a cărui credință este mereu un mod de a iubi lumea și de a-L urma pe Domnul pînă la pogorîrea Lui în iad. Dumnezeu lasă deoparte logica lui proprie, căreia îi adaugă – fără a contraria Dreptatea – o dimensiune nouă, iar noi trebuie să păstrăm intact secretul ultim al condescendenței Sale. A fi alt om înseamnă a-L anunța toată viața pe Cel care vine, aflîndu-Se deja în sinea vestitorului Său. Înseamnă să fii, așa cum spune Sfîntul Grigorie de Nyssa, plin de "beția sobră" care te îndeamnă să spui oricărui trecător: "Vino și bea". Omul înnoit este cel care cîntă, împreună cu Sfîntul Ioan Scărarul: "Dragostea Ta mi-a rănît sufletul, iar inima mea e pînjolită de flăcări; merg înainte slăvindu-Te..."

Creștinismul – religie a noutății absolute – este exploziv. În împărăția Cezarului ni se cere să găsim Împărăția lui Dumnezeu, iar Evanghelia vorbește despre violența celor care iau cu asalt cerurile. Unul dintre semnele cele mai sigure ale apropierii Împărăției este unitatea lumii creștine. Această unitate a constituit dorința, rugăciunea și îndîrjirea arzătoare a patriarhului Athenagoras în timpul providențialei sale întîlniri cu papa Paul al VI-lea, survenită la Ierusalim, în ianuarie 1964. Trebuie să medităm la cuvintele lor despre "acea iubire fraternă în stare să

afle noi chipuri de manifestare", dat fiind că "lumea creștină a trăit în bezna despărțirii, iar ochii credincioșilor s-au săturat să sfredească întunericul". Minunea nu poate veni decît de la Dumnezeu, însă depinde de transparența sincerității și de curăția inimii noastre.

Icoană a tuturor perfecțiunilor, Iisus Hristos este singurul Episcop suprem, dar și singurul laic suprem, de vreme ce El este Sfîntul, adică omul cel nou prin excelență. Iată de ce rugăciunea Sa împărătească perpetuează dorința tuturor sfinților: aceea de a preaslăvi într-un suflet Sfînta Treime și de a-i reuni pe toți oamenii în jurul unui singur Potir euharistic. Filantropia divină e dornică să împartă cu noi această bucurie care nu mai aparține acestei lumi, fiindcă inaugurează Ospățul împărătesc.¹ În miezul existenței, acolo unde are loc întîlnirea frontală cu Cel-ce-vine, omul ia chipul lăuntric pe care i-l dă veșnicia divină. Ajuns pe treapta de sus a dorințelor, el nu poate decît să repete magnificul gînd al lui Evagrie, care descrie astfel pe "omul Zilei a opta":

"El este rupt de toate și unit cu toate,
Nepătimitor dar plin de regească simțire,
Îndumnezeit, dar crezîndu-se pe sine pleavă a lumii.

Și fericit mai presus de orice,
Dumnezeiește de fericit..."⁵⁵

Stareț și părinte duhovnicesc

"Și tată al vostru să nu numiți pe pământ, că Tatăl vostru Unul este, Cel din ceruri" spune Domnul (Matei 23, 9). Totuși, încă de la începuturile creștinismului, găsim în Răsărit nume precum: "părinte duhovnicesc", "părinte", sau stareț (*géron*). Evoluția cuvântului semitic *avva* este surprinzătoare. El va trece în toate limbile lumii creștine, primind însă o semnificație cu totul nouă în raport cu cea din Vechiul Testament. Noutatea constă în descoperirea Sfintei Treimi. În rugăciunea lui Iisus, "Avva, Părinte" (Marcu 14, 36) exprimă un grad de intimitate de neconceput pentru rugăciunea iudaică. Noul Testament descoperă iubirea Tatălui către Fiul, iubire care manifestă paternitatea Lui asupra tuturor oamenilor. De aceea ne învață Mântuitorul să spunem "Tatăl nostru".

După *Scrisoarea către Diognet* (10, 1) catehumenii învățau mai întâi să-și cunoască – prin Duhul Sfânt și Fiul – Tatăl ceresc, Avva, Părintele. Sfântul Chiril al Alexandriei (*Thesaurus*) ne învață că odată cu Hristos relația Stăpîn-sclav este înlocuită de mis-

terul relației dintre Tată și Fiu. În această lumină trinitară trebuie să înțelegem și cuvântul Evangheliei: practica "paternității spirituale" este omagiul nostru către rudenia de sus a Domnului și către diferitele ei forme la care omul poate participa. **Viața coptică a Sfântului Pahomie** spune că acesta le era ucenicilor săi "Părinte în Dumnezeu". Acesta este sensul cuvintelor Sfântului Ioan, care folosește formula "copilașii mei" (I Ioan 2) sau celor ale Sfântului Pavel care pomenește de "durerile facerii" (Galateni 4, 19). Fecunditatea spirituală este legată de Cruce. În **Apophtegmata**, avva Longin transmite mesajul Părinților: "Dă-ți sîngele ca să primești Duhul". Episcopul Ignatie Brianchaninov vede în paternitate "un sacrament al înfierii". De aceea, un "părinte duhovnicesc" nu este niciodată un maestru care predă, ci o persoană care naște pe cineva, după modelul Tatălui Ceresc. Arta paternității spirituale nu se învață ca o știință la școală. Genealogia Părinților neptici evocă transmiterea harismei lor, folosind verbul "a zămisi"...

Trebuie să reținem titlul de "Părinte al Bisericii" acordat marilor doctori și teologi care sînt învățătorii Bisericii atât în ansamblu, cît și pe planul adevărului doctrinar și dogmatic.

În ceea ce privește "părintele", înțeles ca relație personală, dispunem de două tradiții. Una merge pînă la Sfântul Ignatie al Antiohiei (**Epistola către Magnezieni** 3, 1) și reprezintă "paternitatea funcțională": orice episcop sau preot este numit "părinte"

în virtutea sacerdoțiului său. Ei botează, lucrează la înfierea divină prin Sfintele Taine și exercită virtutea pastorală inerentă preoției.

Cea de-a doua tradiție merge pînă la Părinți Deșertului. Paternitatea acestora nu ține de nici o funcțiune sacerdotală. Sfântul Antonie, întemeietorul monahismului, era un simplu laic. În pustie ești "părinte" printr-o alegere divină, printr-un dar al Duhului Sfânt, atunci cînd ai primit condiția unui "theodidact", luminat direct de Dumnezeu. Nici vîrstă, nici poziția nu joacă vreun rol. **Apophtegmata** povestesc: "Într-o zi, avva Moise i-a spus fratelui Zaharia: «Spune-mi ce trebuie să fac?». La auzul acestor cuvinte, acela a căzut la picioarele bătrînului, spunînd: «Pe mine mă întrebi, Părinte?». Bătrînul i-a răspuns: «Crede-mă, Zaharia, am văzut Duhul Sfânt coborîndu-Se peste tine și de atunci sînt nevoit a-ți pune întrebări»..."

Apophtegmata Patrum descriu această paternitate harismatică; cei înduhovniciți sînt în asemenea măsură "părinți" sau "avva", încît colecția faptelor lor se va numi întotdeauna **Pateric**. Chiar și episcopii veneau să ceară ajutor și sfat de la acești oameni simpli, călugări sau laici, care fuseseră însă aleși și călăuziți direct de Sfântul Duh. Întrucît poporul îi credea fără cusur, ei exercitau o slujire harismatică, în interiorul magisteriului curent al episcopilor.

Principală condiție pusă unui "părinte duhovnicesc" este să fi devenit el însuși un om duhovnicesc, **pneumatikos**. Sfântul Simeon Noul Teolog o spune:

"Cel care nu s-a născut (în duh) nu e capabil să nască fii duhovnicești". Tot el adaugă: "Pentru a daui Duhul Sfânt, trebuie mai întâi să-L primești". El se referă la Cuvîntul Domnului: "Fiindcă nu voi sînteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru Care grăiește întru voi" (Matei 10, 20); un părinte duhovnicesc este un confident și un organ al Duhului Sfânt. Dar pentru a fi ce este, – "doctore, vindecă-te mai întâi pe tine" – el trebuie să vindece disjunția dintre funcția axiologică a inimii și funcția gnoseologică a intelectului. Isihasmul este cel care restabilește, mai întâi de toate, integritatea ființei umane: "Fă în așa fel încît spiritul sau înțelegerea (noûs) să se coboare în inimă". Inima străluminată de înțelegere și înțelegerea călăuzită de erosul divin se deschid către Duh, dovedind că "paternitatea spirituală" nu este o slujire doctrinară, ci una legată de ființă și de existență. Palama insistă aici, spunînd: "Cucernicia noastră nu stă în vorbe, ci în realități".

Prima dintre harismele unui părinte este iubirea, manifestată în chip sigur printr-un martiriu – văzut sau nevăzut. "Orice asceză lipsită de dragoste – spun duhovnicii – orice asceză lipsită de "sacramentul frăției" este deșartă". Sfîntul Isaac Sirul (Sentințe) spune ucenicului său: "Iată, frate, porunca pe care ți-o dau: fie ca milostivirea să-ți incline neîncetat balanța, pînă cînd vei simți tu însuți milostivirea lui Dumnezeu față de lumea aceasta". Și iarăși: pe cînd Sfîntul Paisie cel Mare se ruga pentru ucenicul său, care se lepădase de Hristos, Domnul i S-a arătat,

spunîndu-i: "Pentru cine te rogi, Paisie? Nu știi oare că acela s-a lepădat de Mine?". Dar cum sfîntul simțea tot mai multă milă și se ruga mai departe pentru ucenic, Domnul i-a zis: "Paisie, prin dragostea ta te-ai făcut una cu Mine". Un om înduhovnicit, spune Sfîntul Grigorie de Nazianz (*Oratio 4, Contra Julianum*, 1) este depozitarul "filantropiei divine", iar "inima lui se aprinde de iubire pentru orice făptură": aceasta este "tandrețea ontologică" și iubirea cosmică a sfinților. După 40 de ani petrecuți în deșert, un pustnic spunea: "Soarele nu m-a văzut niciodată mîncînd", la care un altul corectează imediat: "În ce mă privește, pe mine nu m-a văzut niciodată mînios". Avva Pimen nu admite pedepsele și arată o tandrețe maternă: "Cînd vîd la slujbă vreun frate care ațipește, îi așez capul pe genunchi și-l las să se odihnească" (*Apophlegmata*).

Darul "rugăciunii înfocate", grație căruia pierzi sentimentul propriei existențe, te trimite cu gîndul la viața Sfîntului Antonie. El s-a rugat trei zile și trei nopți, pînă cînd diavolii s-au prăvălit în fața lui Dumnezeu, implorîndu-L să-l scoale pe Sfînt din rugăciune, întrucît flacăra din el devenise insuportabilă, periclitînd temeliile demonice ale acestei lumi. "De vrei să fii desăvîrșit, fă din tine o flacără", spunea avva Iosif care, atunci cînd se ridica și întindea mîinile spre cer, părea să țină în ele zece lumînări aprinse.

La fel se întîmplă cu darul profeției, înțeles ca descifrare a planului lui Dumnezeu în anumite ca-

zuri precise: scrutarea inimilor și a gândurilor tainice, deosebirea duhurilor și clarviziunea. Vechii stareți citeau în suflete, cunoșteau cuprinsul unei scrisori fără să o deschidă, dar dezghiocau mai cu seamă inimile. Cu mult înaintea descoperirilor psihologiei abisale, ei practicau arta extraordinară de a pătrunde în subconștient: "Multe patimi se ascund în suflet și sînt cu totul trecute cu vederea, pînă cînd ispita le dezvăluie"; sau: "cine își arată gândurile se vindecă, iar cine și le ascunde se îmbolnăvește" – "Densebește-ți gândurile și întreabă un părinte care le poate discerne"...

În slujirea lor, Părinții depășesc în mod limpede toate formele definite. Atunci cînd vine spre oameni, Sfîntul Serafim din Sarov, care primise Duhul Sfînt, abandonează cele ale pustniciei stilite, trecînd dincolo de monahism. El nu mai este un călugăr retras, nici om care trăiește în lume; este și una și alta, dar și depășirea celor două, adică discipol, martor și confident al Sfîntului Duh. "Dacă amîndoi îl iubesc pe Dumnezeu din adîncul inimii, atît călugărul cît și mireanul – spunea el – vor putea, cu voia lui Dumnezeu, să mute munții și să învie morții..."

Acea temută *philautia* – amorul propriu – îl închide pe om în el însuși. Ca să scape de ea – ca și de stăpînirea pasionalității și autosuficienței – orice novice trece prin proba ascultării, pe care Părinții o exemplifică personal și o susțin prin rugăciuni neîncelate. Ioan Scărarul formulează o sentință destul de paradoxală: "Ascultarea este îndepărtarea discernămîntului prin supra-abundența discernămîntului..."

(Scara paradisului, 4). Aici, "ascultarea" înseamnă convingere conștientă. Căutarea unei autorități și a ascultării formale este o ispită. Ca și adevărul, paternitatea nu are un criteriu formal. După avva Antonie, un stareț este părinte atunci cînd "judecă potrivit Duhului Sfînt ce Se află în el". Nimic nu vine de la sine; cînd un frate îi spune lui Antonie: "Roagă-te pentru mine", Antonie răspunde: "Nici eu și nici Dumnezeu nu vom avea milă de tine dacă nu te însingurezi cu osebire în rugăciune" (Apophtegma).

Ultimul cuvînt al înfierii duhovnicești se situează dincolo de ascultare. Ucenicul trebuie să asculte și să se supună, asemenea celui care îl ascultă pe Hristos pentru a ajunge la "chipul de rob" al lui Hristos (Teodor Studitul, Epist. 43). Supunerea este propedeutică, inițiere progresivă în pacea de origine divină: "Efectul isihiei este nepăsarea față de toate lucrurile" (Ioan Scărarul, Scara paradisului, 27). Depășirea ascultării, care operează deplina înlocuire a voinței proprii cu voința lui Dumnezeu, te conduce la esența paternității spirituale: singura ei rațiune de a fi este aceea de a converti sclavia în libertatea de care se bucură copiii lui Dumnezeu.

De aceea Părinții insistă asupra pericolului de a căuta un ajutor pur omenesc. Sfîntul Vasile ne sfătuiește să căutăm un "prieten al lui Dumnezeu", în care ai certitudinea că Dumnezeu vorbește. Cu cît autoritatea unui părinte este mai mare, cu atît va fi el mai șters. Un ucenic numește corect scopul căutărilor sale: "Părinte, încredințează-mi ceea ce-ți șoptește Duhul Sfînt, pentru ca sufletul meu să se

vindece"; "spune-mi un singur cuvânt - **rhema** - pentru ca sufletul meu să trăiască din el": cuvânt paracletic, de viață făcător. Sfântul Serafim precizează: "Renunț cu totul la voința mea și la propria mea cunoaștere a sufletelor, pentru a auzi sfaturile Duhului..."

"Un părinte - spune avva Pimen - îți pune sufletul în contact direct cu Dumnezeu" și te sfătuiește: "Nu porunci nicicând, fi tuturor pildă, iar nu legiuitor". Aici călătorim în Dumnezeu, și nu printre reguli. În cazul unui părinte, totala jertfă de sine se explică prin teama de a nu știrbi integritatea persoanei umane. Un tânăr căuta un stareț pentru a se instrui pe drumul desăvârșirii, însă bătrînul nu scoțea nici un cuvânt. Tânărul îl întreabă de ce tace. "Sînt eu vreun egumen ca să-ți poruncesc? Nu-ți voi cere nimic. Fă și tu, **dacă vrei**, ceea ce mă vezi pe mine făcînd". De atunci, ucenicul a urmat în toate cele pe stareț, căpătînd simțul liniștirii și al liberei ascultări.

Un părinte duhovnicesc nu este niciodată un "director de conștiință". El nu dă naștere propriului său fiu, ci unui copil al lui Dumnezeu matur și liber. Amîndoi se înscriu împreună la școala adevărului. Ucenicul primește harisma trezviei duhovnicești, iar părintele pe aceea de a fi organ al Duhului Sfînt. Orice ascultare este ascultare față de voința Tatălui Ceresc, prin participarea la faptele de ascultare împlinite de Hristos.

Teognost le spune celor încercați în arta smereniei: "Cel care s-a supus, care a obținut ascultarea

duhovnicească și și-a supus trupul spiritului nu are nevoie să mai asculte de vreun om. Ca un ascultător adevărat, el se supune Cuvîntului și Legii lui Dumnezeu" (**Filocalia**). Mai mult: "Cine dorește să locuiască pustiu (adîncimea interiorității) nu trebuie să aibă nevoie de a fi învățat, ci trebuie să fie el însuși doctor, fiindcă altfel va pătimi..." (**Vita Patrum** VII, 19, 6). Acest nivel aparține celor puternici. De aceea, sfatul spune ce e decisiv: nici o ascultare față de cele omenești, nici o idolatrizare a Părintelui, fie el chiar sfînt. Toată truda starețului constă în dorința de a-și aduce fiul duhovnicesc în situația unui sclav eliberat, care se prosternă înaintea feței lui Dumnezeu. Adevărata ascultare răstignește voia proprie pentru a învia libertatea supremă: cea a sufletului care ascultă Duhul.

Testamentul Părinților către epoca noastră cere inimii omului să se înalțe impetuos, pentru a se apropia de inima lui Dumnezeu. "În cazul celor care au devenit fii ai luminii și copii ai zilei ce va să vină, spune Sfîntul Simeon, ziua Domnului nu va mai veni, devreme ce ei sînt întotdeauna cu Dumnezeu și în Dumnezeu". "Cel care se roagă necontenit învăluie totul în rugăciune, așa încît nu mai are datoria de a-L lăuda pe Dumnezeu de șapte ori într-o zi" (**Filocalia**).

Sfințenia oamenilor Zilei a Opta este creatoare de îndrăzneală: "Lumina dinlăuntrul unui fiu al luminii strălucește peste întreaga lume" (**Evangelia după Toma**, logia 23).

De la moarte la viață

1. MOARTEA

Liniștea morților îi apasă pe cei vii. Pe de altă parte, după Hristos, moartea se încreștinează; ea nu mai este o intrusă, ci marea inițiatoare. "Stăpînă a spaimelor", cum zice Iov, moartea oprește profanările și uitările curente, izbindu-ne ca un eveniment ireversibil. Ea nu există prin ea însăși, căci nu viața este un fenomen al morții, ci moartea este un fenomen provizoriu al vieții. Precum negația este posterioară afirmației, moartea este un fenomen secundar, prin definiție parazitar. După ruptura echilibrului inițial, moartea devine destinul "natural" al "muritorilor" (cu toate că se împotrivește naturii) provocînd de aceea angoasa celor ce mor. Amploarea răului se calculează prin tăria antidotului. Rana e așa de adîncă și răul atît de virulent încît necesită o terapie într-adevăr dumnezeiască, antrenînd **trasmismul morții lui Dumnezeu** și, prin urmare, **propria noastră trecere prin purificarea morții**. Întruparea Cuvîntului anunță deja **Învierea**. Cuvîntul se

împreunează cu natura "moartă" pentru a o vindeca și pentru a-i da viață. "El a luat un trup muritor pentru ca, suferind El însuși în acest trup, să-l nimească pe Stăpînul morții"⁵⁶. El "s-a apropiat de moarte cunoscînd starea trupului neînsuflețit, pentru a da firii începătura învierii"⁵⁷. El "a distrus puterea mortalității"⁵⁸.

Biblia nu vorbește niciodată despre o mortalitate firească. Învierea pomenită în Evanghelii nu este deloc supraviețuirea sufletului, și pătrunderea energiilor vitale ale Duhului divin în cuprinsul ființei umane. Crezul mărturisește: "Aștept învierea morților" și cred în "viața veacului ce va să fie". Sfinții trăiesc moartea cu bucurie, veselindu-se la gîndul nașterii în lumea lui Dumnezeu. Sfîntul Serafim din Sarov împărtășea arta de a "muri fericit". De aceea, el adresa tuturor acest salut pascal: "Bucuria mea, Hristos a înviat"; sub domnia vieții, moartea este inexistentă. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, moartea este un lucru bun, ca și în această surprinzătoare viziune a Sfîntului Pavel: "fie viața, fie moartea... toate sînt ale voastre" (I Corinteni 3, 22), căci ambele sînt în egală măsură darurile lui Dumnezeu către om.

Atunci cînd o asumă pe deplin, omul este preotul propriei morți, fiind egal cu ceea ce face din moartea sa. Taina Maslului introduce acest sacerdoțiu final, dăruiește "ungerea voioșiei", suscită înălțarea inimii deasupra trupului aflat în agonie. Diadoh notează că bolile țîn locul martiriului. Atunci cînd,

aflîndu-se în fața călăului care întruchipează moartea, omul o poate chema pe "sora noastră moartea" și, spunînd Crezul, el trăiește anticipat certitudinea de a fi trecut de la moarte la viață. Marii oameni duhovnicești dormeau în sicriu ca într-un pat de nuntă și dovedeau o fraternă intimitate cu moartea care nu era pentru ei decît o ultimă trecere pascală. Dacă înțelepciunea platonicească te învață arta de a muri, numai credința creștină îți arată cum se moare întru înviere. Într-adevăr, moartea intervine în timp, situîndu-se așadar în **spatele nostru**; înaintea noastră se află ceea ce am trăit deja prin Botez: "mica înviere" și prin Euharistie: viața veșnică. "Cel ce ascultă cuvîntul Meu [...] are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață" (Ioan 5, 25 și Coloseni 2, 12).

2. TRECEREA PURIFICATOARE ȘI AȘTEPTAREA CELOR CEREȘTI

În termeni liturgici moartea este numită "adormire": o parte a ființei umane adoarme – e vorba de facultățile psihice legate de trup – iar o altă parte (facultățile psihice legate de spirit) rămîne conștientă. Destule pasaje din Noul Testament arată limpede că morții posedă o conștiință deplină. Trecînd prin moarte, viața continuă și justifică astfel rugăciunea liturgică pentru cei morți. Dacă existența dintre

moarte și Judecata de Apoi se poate numi "purgatoriu", acesta nu este un loc, ci o stare intermediară.

Răsăritul nu vede purificarea postumă ca pe o pedeapsă de ispășit, ci ca pe un destin asumat și trăit integral, cu speranța unei restaurări finale. Datorită receptivității ei, așteptarea trăită de "adunarea" celor dispăruți este creatoare. Când au loc, rugăciunile celor vii, slujbele Bisericii și lucrarea mijlocitoare a îngerilor continuă lucrarea mântuitoare a Domnului. Nu atât greșeala este îndreptată, cât natura este cea care se restaurează, regăsindu-și integritatea și "sănătatea" avute în sânul Împărăției. Așa se explică imaginea obișnuită a trecerii morților prin "vămile cerești", trecere în urma căreia demonii primesc ce le aparține, iar sufletul eliberat ajunge la Hristos. Nu e vorba de chinuri și flăcări, ci de o lămurire a murdărilor care desfigurează sufletul.

În ebraică, cuvântul "veșnicie" vine de la verbul *alam*, "a ascunde". Dumnezeu a învăluit în beznă destinul de dincolo de mormânt și nimeni nu poate viola secretul divin. Totuși, gândirea patristică afirmă clar că timpul dintre moarte și Judecata de Apoi nu este gol, pentru că în acel interval, așa cum spune Sfântul Irineu, sufletele "se coc"⁵⁹. Sfântul Ambrozie vorbește despre "locul ceresc" unde se adună sufletele. Conform tradiției, acesta ar fi "al treilea cer" de care vorbește Sfântul Pavel, cerul "cuvintelor de nespus" (II Corinteni 12, 2-4). Evident, nu e vorba de niște noțiuni spațiale. Avem de a face cu un limbaj simbolic, deci prin excelență

misterios. Împrejurimile Împărăției nu sînt niște locuri, ci niște stări, adică niște lumi spirituale. După Sfântul Grigorie de Nyssa, sufletele ajung în lumea inteligibilă, în cetatea ierarhiilor îngerești de deasupra cerului, deci dincolo de dimensiunile cunoscute. Acesta este Raiul devenit pardoseală a Împărăției și numit de asemenea "sînul lui Avraam" sau "loc luminat, loc cu verdeață, loc de odihnă"⁶⁰. Acest urcuș eliberează de povara răului, iar sufletele purificate urcă dintr-un locaș în altul (Ambrozie spune: *mansiones*), dintr-o stare în alta, inițiindu-se treptat în taina transcendenței și apropiindu-se de Tronul Mielului. Ca la început, sufletele și îngerii se împărtășesc și, cîntînd "Sanctus", urcă împreună treptele "Casei Celui Veșnic". Acolo este sanctuarul în care pătrunde Domnul (Evrei 9, 24), unde "prietenii răniți ai Marelui" – martirii și sfinții – se reunesc în *Communio sanctorum*, în jurul inimii iubitoare a Dumnezeuului făcut Om. Și tot acolo, duhurile dezbrăcate de carne se îmbracă cu mantia prezenței lui Hristos, al cărui trup preaslăvit și prealuminos protejează goliciunea sufletelor. Acolo simțurile înduhovnicite primesc cele cerești.

Împreună-rugătoare cu Biserica, această veghe activă se îmbracă în "visonul curat" închipuind faptele cele drepte ale sfinților (Apocalipsa 14, 13; 19, 8). Cuvîntul: "Eu dorm, dar inima mea priveghează" (Ct. 5, 2) desemnează somnul vigilent al "învierii miîi", pentru că, deși străbat vămile, sufletele așteaptă încă "Ziua Domnului". Acesta este

misterul Trupului întreg, al "snopului de grâu secerat", căci "un singur trup aşteaptă fericirea deplină"⁶¹, iar sînul Tatălui nu se deschide decît pentru asemenea fericire. Privirea tuturor se îndreaptă spre constituirea acelui **Totus Christus**, veghe eshatologică finalizată prin destinul unic al Omului restaurat în Hristos.

3. SFÎRȘITUL LUMII

"Chipul acestei lumi trece", dar "cel ce face voia lui Dumnezeu rămîne în veac" (I Corinteni 7, 31; I Ioan 2, 17). Unele trec, altele rămîn. Imaginea apocaliptică descrie focul care plămădește și curăță materia, dar aceasta este depășirea unei limite. Un hiatus. "Ziua din urmă" nu devine un "ieri" și nu va avea un "mîine", fiindcă nu se însoțește cu celelalte zile. Mîna lui Dumnezeu preia cercul timpului fenomenal și îl așează pe o orbită superioară⁶². Această "zi" nu aparține timpului istoric, ci doar îl oprește; ea nu este înscrisă în calendarele noastre pentru că nu poate fi prevăzută. "Înainte Domnului, o zi este ca o mie de ani" – ceea ce vrea să spună că unitățile de măsură, ca și stările aferente lor, sînt **incomparabile**. Caracterul transcendent al sfîrșitului face din el un obiect al revelației și al credinței.

4. PARUSIA ȘI ÎNVIEREA

Parusia va arăta tuturor revenirea fulgerătoare a lui Hristos-în-slavă. Dar ea nu va fi perceptibilă în istorie, ci dincolo de istorie, ceea ce presupune trecerea într-un alt eon: "toți ne vom schimba" (I Corinteni, 15, 51) – "După aceea, noi cei vii vom fi răpiți: [...] în nori, ca să întîmpinăm pe Domnul în văzduh" (I Tesaloniceni 4, 17). După Sfîntul Pavel, Dumnezeu activează energiile seminale: "se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc" (I Corinteni 15, 44) – îmbrăcat în nemurire după chipul celui ceresc; "toți vor ieși la auzul glasului". Textele eshatologice au o densitate simbolică în prezența căreia orice simplificare și, mai ales, orice lectură literală devin imposibile. Cuvîntul neputincios este înlocuit prin imaginile unei dimensiuni care transcende lumea aceasta. Sensul exact ne scapă cu desăvîrșire, invitîndu-ne să "cinstim în tăcere" realitatea despre care s-a spus; "Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Corinteni 2, 9).

Învierea este o supra-revelație finală. Mîna lui Dumnezeu apucă prada și o înalță într-o dimensiune necunoscută. Se poate cel mult spune că spiritul regăsește plenitudinea ființei umane: sufletul și trupul se păstrează întru întregul unicității lor. Sfîntul Grigorie de Nyssa vorbește de "sigiliul", de "amprenta" formei trupesti care va face un chip re-

cognoscibil, grație puterilor sufletești. Trupul se va asemana cu Trupul lui Hristos înviat, adică nu va mai avea greutate și va fi transparent. Energia repulsivă, care face ca totul să fie opac și impenetrabil, va fi înlocuită de energia pur atractivă, care asigură întrepătrunderea părții și a întregului.

5. NOȚIUNEA PATRISTICĂ DE MÎNTUIRE/VINDECARE

Pe Cruce, Iisus a spus: "Părinte, iartă-le lor că nu știu ce fac" (Luca 23, 34). Numai bolnavul nu știe ce face și se comportă asemenea unui smintit care nu vede și nu aude.

În lumina biblică, mîntuirea nu este juridică și nu seamănă cu verdictul unui tribunal. În ebraică, mîntuirea (*yéshà*) desemnează totala eliberare; iar în greacă adjectivul *sôs* corespunde latinescului *sanus* și desemnează regăsirea sănătății. Expresia "credința ta te-a mîntuit" este sinonimă cu: "credința ta te-a vindecat". De aceea, taina mărturisirii este concepută ca un "spital", iar Euharistia este – după Sfîntul Ignatie – "leac al nemuririi". Sinodul trulan (692) precizează: "Cei care au primit de la Dumnezeu puterea de a lega și dezlega se vor purta ca niște doctori pricepuți să găsească leacul fiecărui pacient și al erorii sale", întrucît "păcatul este boala spiritului". Mîntuitorul Iisus este, în viziunea Părinților, "Dumnezeiescul doctor", "izvorul sănătății", și Cel care spune: "N-au trebuință de doctor cei sănătoși, ci cei bolnavi" (Luca 5, 31). Păcătosul este un

bolnav care ignoră natura malignă a stării sale. Mîntuirea lui ar putea veni din eliminarea germe-nului coruptiv și din dezvăluirea luminii lui Hristos, care ar echivala cu o revenire la starea normativă a naturii, la starea de sănătate ontologică.

6. JUDECATA

Sfîntul Pavel vorbește de capacitatea de a vedea "chipul descoperit" ca despre o pre-gustare a Judecării. Judecata de Apoi va fi însă vederea totală a omului deplin. Simone Weil observă cu profunzime: "Tatăl din ceruri nu judecă... Din El, faptele se judecă pe ele însele". De ce pentru marii mistici, judecata nu este amenințarea unor pedepse, ci descoperirea lumii, adică a iubirii divine. Dumnezeu este veșnic egal cu El Însuși, în iubirea care îl definește. "Păcătoșii din iad nu sînt lipsiți de dragostea dumnezeiască" spune Sfîntul Isaac: din unghi subiectiv, aceeași iubire "devine suferință în cei condamnați și bucurie în cei aleși"⁶³. După revelația de la sfîrșitul timpurilor, Hristos nu va putea să nu fie iubit; însă indulgența și golul din suflete îi vor face pe unii incapabili să răspundă iubirii lui Dumnezeu și, de aici, vor urma suferințele indescriptibile din iad.

Evangelhia folosește metafora despărțirii oilor de berbeci. Or, nu există nici un sfînt perfect, tot așa cum în orice păcătos există măcar cîteva străluciri

ale binelui. După Epistola către Romani, legea condamnă deopotrivă păcatul și pe cel păcătos, fiindcă simpla ei victorie asupra răului îl desființează pe păcătos. Or, pe Cruce, Hristos a despărțit păcatul de păcătos, a condamnat și distrus puterea păcatului și l-a mântuit pe păcătos. Într-o asemenea lumină, noțiunea de judecată se spiritualizează, în sensul că ea nu mai operează o distincție în afara omului, ci în-lăuntrul acestuia. În acest caz, pînă și "a doua moarte" nu se mai raportează la ființele umane, ci la elementele demonice pe care acestea le poartă. Acesta este adevăratul înțeles al imaginii "focului", care nu înseamnă chin și pedeapsă, ci curățire și vindecare. Sabia lui Dumnezeu coboară în adîncimile omului, constată că darul lui Dumnezeu nu a fost primit și descoperă golul scobit prin refuzul iubirii, precum și tragica disproporție dintre rostul chemării și conformitatea răspunsului. Complexitatea amestecului dintre bine și rău de-a lungul vieții pămîntești – descrisă în parabola grîului și a neghinei (Matei 13, 24-30) – invalidează orice noțiune juridică și ne pune în fața marelui mister al Înțelepciunii divine, în care dreptatea și milostivirea converg. "În amurgul vieții noastre vom fi judecați pentru dragoste", adică pe măsura celor pe care i-am iubit pe pămînt.

7. POGORÎREA LA IAD

Acceptul uman (acel "așa să fie" proclamat de fecioara Maria în numele tuturor) pretinde o libertate identică cu aceea manifestată prin voința creatoare a lui Dumnezeu. Din acest motiv admite Dumnezeu să fie refuzat, nerecunoscut și respins ca urmare a revoltei proprii Sale făpturi. Pe Cruce, Dumnezeu a luat partea omului împotriva lui Dumnezeu. După Adam omenirea a ajuns în Sheol – sumbră reședință a morților. Slujba din Sîmbăta Mare spune: "Te-ai pogorît pe pămînt spre a-l mîntui pe Adam și, negăsindu-l, Stăpîne, pînă la iad ai mers ca să-l cauți". Deci acolo va merge El să-l caute, încărcat de păcat și de stigmatele iubirii răstignite, plin de grija sacerdotală a Hristosului-Arhiereu pentru soarta celor aflați în iad.

Dacă "Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru", pesemne că și iadul e de găsit tot acolo: într-o considerabilă parte din lumea modernă, de unde Dumnezeu a fost deja exclus. Pentru Sfîntul Ioan Hrisostom, Botezul nu este doar moarte și înviere în Hristos, ci și pogorîre la iad, împreună cu Hristos. Spre deosebire de Dante, căruia Péguy îi reproșă că vizitează infernul ca "turist", orice om botezat coboară la iad pentru a-L întîlni acolo pe Hristos, aceasta fiind, dealtfel, misiunea Bisericii. Dumnezeu l-a creat pe om ca pe o "altă libertate", iar riscul pe care Dumnezeu și L-a asumat prefigurează "omul durerilor", profilează umbra Crucii,

denarece – potrivit Părinților – "toate îi sînt cu putință lui Dumnezeu în afară de a sili iubirea omului". În așteptarea Sa, Dumnezeu renunță la atotputernicie și chiar la omnisciență, asumîndu-Și kenoza, prin chipul Mielului jertfit. Destinul Său printre oameni atîrnă de libertatea acestora. El prevede răul, iar iubirea Sa este de aceea și mai atentă, căci omul poate întemeia viața sau revolta acestui refuz. Cine va cîștiga, iubirea sau libertatea? Amîndouă sînt nesfîrșite, iar infernul poartă această întrebare în firea lui arzătoare.

8. IADUL

Conceptia obișnuită despre chinurile veșnice nu e decît o părere școlărească, o simplistă teologie de natură "penitențială", care ignoră profunzimea textelor din Ioan 3, 17 și 12, 47. Ceea ce nu se poate admite este faptul că alături de veșnicia Împărăției, Dumnezeu ar pregăti-o pe aceea a iadului, ceea ce ar fi, într-un anumit sens, un eșec al lui Dumnezeu și o victorie parțială a răului.

Dacă odinioară, Sfîntul Augustin îi respingea pe "miloșii" partizani ai concepției origeniste despre mîntuirea universală el o făcea pentru a neutraliza libertinismul și sentimentalismul deplasat; or, astăzi, argumentul pedagogic al fricii este absolut ineficient. Dimpotrivă, cutremurul sacru în fața celor sfînte izbăvește lumea de fadoarea ei, iar "iubirea

desăvîrșită alungă teama" (I Ioan 4, 18). Opiniei personale a împăratului Justinian (care se înrudește cu "dreptii" din povestea lui Iona) i se opune doctrina Sfîntului Grigorie de Nyssa⁶⁴, care nu a fost niciodată condamnată: el vorbește chiar și de mîntuirea diavolului; Sfîntul Grigorie de Nazianz⁶⁵ menționează apocatastaza; Sfîntul Maxim Mărturisitorul⁶⁶ ne invită să-L "cinstim în tăcere" căci duhul gloatei e incapabil să cuprindă profunzimea cuvintelor și nu se cuvine să dai imprudentilor măsura nesfîrșită a milostivirii divine. După Sfîntul Antonie, apocatastaza nu este o doctrină și nici tema unui discurs, ci rugăciune pentru mîntuirea tuturor. În ebraică, Iisus-Mîntuitorul se cheamă "Eliberatorul" și, așa cum minunat spune Clement din Alexandria: "La fel cum voința lui Dumnezeu este un act pe care îl numim «cosmos», tot așa intenția Sa este mîntuirea, pe care o numim «Biserică»"⁶⁷. E vorba despre o boală, chiar dacă singurul ei remediu este singele lui Dumnezeu.

Fără nici o "prejudecată", Biserica se lasă în seama filantropiei Tatălui și-și întetește rugăciunea pentru vii și morți. Cei mai de seamă dintre sfinți găsesc îndrăzneala și harisma de a se ruga chiar și pentru demoni. Probabil că cea mai teribilă armă împotriva celui rău este tocmai rugăciunea unui sînt, iar soarta iadului depinde de voința transcendentă a lui Dumnezeu, dar și de iubirea sfinților. Orice credincios ortodox care se apropie de Sfînta Masă mărturisește: "Eu sînt cel dintîi dintre păcă-

toși", ceea ce vrea să spună: "cel mai mare", "singurul păcătos". Sfântul Isaac spune: "Cel care își vede păcatul este mai mare decât cel care învie din morți". O asemenea viziune asupra propriei realități crude ne demonstrează că nu poți vorbi despre iad decât atunci când el te privește personal. Atitudinea mea este lupta cu propriul meu infern, care mă pîndește dacă nu-l iubesc pe ceilalți de dragul mîntuirii lor. Un om tare simplu li mărturisea Sfîntului Antonie: "Toți vor fi mîntuiți, numai eu voi fi pedepsit". La care Sfîntul Antonie a spus: "Iadul există într-adevăr, dar numai pentru mine...". Dacă reluăm formula Sfîntului Ambrozie: "Același om este deodată condamnat și mîntuit", putem spune că și lumea în ansamblul ei este "deodată condamnată și mîntuită". Atunci s-ar putea ca iadul să-și afle transcendența în însăși chinurile sale. Acesta pare să fie sensul îndemnului pe care Hristos l-a făcut unui stareț din zilele noastre, Silvan de la Muntele Athos: "Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui...".

Răsăritul nu limitează nici mila lui Dumnezeu, nici libertatea omului de a refuza harul ei. Dar, mai ales, nu limitează arta de a mărturisi și inventivitatea iubirii, confruntată cu dimensiunea infernală a lumii. Orice botezat poartă în chip nevăzut stigmatele lui Hristos. "Iisus este o rană de care nu te mai vindeci", a spus Ibn Arabi. Și tocmai această rană, făcută de soarta celorlalți, adîncește suferința lui Hristos, "aflat în agonie pînă la sfîrșitul lumii". A-L urma pe Hristos înseamnă a te întruropa după

Hristosul Absolut, coborînd împreună cu El în fundul prăpastiei care este această lume. Iadul nu e decât autonomia omului revoltat care îl scoate în afara locului unde Dumnezeu este prezent. Puterea de a-L refuza pe Dumnezeu este suprema libertate omenească, pe care Dumnezeu o vrea nelimitată. Dumnezeu nu poate obliga pe nici un ateu să-L iubească și aceasta pare să fie – abia dacă îndrăznim să o spunem – infernul iubirii Sale dumnezeiești, infernul creat de vederea omului înecat în noaptea singurătăților lui.

Dacă Iuda se refugiază în noapte (Ioan 13, 2-30), el face acest lucru pentru că Satan se găsește înăuntrul lui. Numai că Iuda duce în mînă, ca pe o taină mare, bucățica de pîine rămasă de la Cina Domnului⁶⁴. Astfel, iadul cuprinde în sine un bob de lumină, ceea ce corespunde afirmației: "Lumina strălucește în întuneric". Gestul lui Iisus indică misterul ultim al Bisericii: ea este mîna lui Iisus jertfindu-Și Trupul și Sângele; chemarea se adresează tuturor, căci toți stau sub puterea Prințului acestei lumi. Și chiar dacă lumina nu risipește deocamdată tenebrele, ele nu se pot extinde asupra Luminii de neînvins. Aici se află tensiunea ultimă a iubirii lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este "nepătimitor". Cartea lui Daniel (3, 25) vorbește de cei trei tineri aruncați în cuptor. Regele întrezărește prezența misterioasă a celui de-al patrulea: "Iată, eu văd patru bărbați dezlegați, umblînd prin mijlocul cuptorului nevătă-

mați, iar chipul celui de-al patrulea este ca fața unuia dintre fiii zeilor".

Acesta e nivelul la care găsim exigența acelei libertăți care ne exprimă libertatea de a-L iubi pe Dumnezeu. Ea zămislește iadul, fiindcă poate spune, prin gura răzvrătiților: "să nu se facă voia Ta", și Dumnezeu însuși nu poate schimba această spusă. Rațiunea inimii ne face să simțim că viziunea noastră despre Dumnezeu ar fi neliniștitoare dacă Dumnezeu nu și-ar iubi creatura pînă la a nu o pedepsi cu chinul despărțirii; tot așa cum neliniștitor ar fi ca Dumnezeu să-l mîntuiască pe cel iubit, atingîndu-i sau distrugîndu-i libertatea... Cînd Tatăl își trimite Fiul. El știe că și iadul îi aparține și că "porțile morții" se prefac în "porți ale vieții". Omul nu poate cădea în deznădejde, ci numai în Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este niciodată deznădăjduit.

La utrenia din noaptea Paștilor, în tăcerea care pecetluiește Simbăta Mare, preotul și poporul ies din Biserică. Procesiunea se oprește afară, în fața porților închise ale incintei. Pentru o clipă, aceste porți simbolizează mormîntul Domnului, moartea și iadul. Preotul face semnul crucii asupra porții și sub puterea lui irezistibilă, porțile se deschid larg precum cele ale infernului, iar lumea intră în Biserică inundată de lumină, cîntînd: "Hristos a înviat din morți cu moartea pre moarte călcînd și celor din mormînturi viață dăruindu-le!". Porțile iadului au redevenit Poartă a Bisericii, deci a Împărăției. Nu se poate merge mai departe în simbolismul acestei sâr-

bători. Într-adevăr, lumea în ansamblul ei este deopotrivă iad și Împărăție a lui Dumnezeu, deopotrivă condamnată și mîntuită. "Iată, frate, porunca pe care ți-o dau", spune Sfîntul Isaac: "fie ca milostenia să-ți incline mereu balanța, pînă cînd vei simți în tine însuși milostivirea pe care Dumnezeu o arată lumii"¹⁶⁹.

Vecerniile mari care urmează după Liturghia Cîmizecimii includ trei rugăciuni ale Sfîntului Vasile. Cea de-a treia se roagă **pentru toți morții** de la facerea lumii pînă astăzi. O dată pe an, Biserica se roagă chiar și pentru sinucigași... Dragostea Bisericii nu are granițe: ea pune soarta răzvrătiților în mîinile Tatălui, iar aceste mîini sînt Fiul și Sfîntul Duh. Tatăl a încredințat Fiului Omului toată Judecata și aceasta este "judecata judecării", adică Judecata răstignită. "Tatăl este iubirea care răstignește, Fiul este iubirea răstignită, Sfîntul Duh este puterea de neînvins a Crucii". Această putere respiră în suflarea și prin efuziunile Paracletului, ale Celui ce "ne este aproape", care ne apără și ne mîngîie. Mîngîietorul este bucuria lui Dumnezeu și a omului, o Bucurie căreia Hristos ne cere să I ne încredințăm: "Mă duc să vă gătesc loc [...] și iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sînt Eu" (Ioan 14, 2-3). "Domnul... îndelung rabdă pentru voi, nevrînd să piară cineva... și cît de mult vi se cuvine vouă să umblați întru viață sfîntă și întru cucernicie așteptînd și grăbind venirea Zilei Domnului" (II Petru 3, 9-11). Asta pentru că Ziua Domnului nu este doar scopul și nici sfîrșitul istoriei, ci deplinătate a misterului divin.

Cultura și credința

1. DUMNEZEU ȘI OMUL

Dacă noțiunea biblică de "chip și asemănare a lui Dumnezeu" este fundamentală în antropologia creștină, paradoxul face ca ea să fie și mai importantă pentru antropologia ateistă. Într-adevăr, ateismul nu a negat niciodată asemănarea dintre Dumnezeu și om. Pentru Nicolai Hartmann, Feuerbach sau Karl Marx, persoana umană este definită prin attribute specific divine: inteligență, libertate, creație, clarviziune profetică. Pentru Sartre, omul este esențialmente "proiect", deci libertate, ceea ce înseamnă că existența precede esența și primează asupra ei. Este exact ceea ce afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa cu privire la Dumnezeu: "Eu sînt Cel ce sînt, Cel care adună în El însuși întregul Ființei"⁷⁰.

În **Credința unui necredincios**, E. Jeanson afirmă: "Universul este o mașină de fabricat zei... Specia umană este capabilă să-L întrupeze pe Dumnezeu și să-l confere o realitate". Pentru Heidegger, mai pesimist, omul este un "zeu neputincios", dar totuși, zeu. Peste tot, omul, se gîndește pe sine în

relație cu Absolutul; ca să înțelegi omul, trebuie să înțelegi această relație. Se poate spune că, atât pentru credincioși cât și pentru atei, problema omului este de natură divino-umană. Dumnezeu este arhetipul sau idealul-limită al eului uman. Desigur, persoana umană are în ea ceva de ordinul absolutului; în felul ei, ea există **în sine și pentru sine**: iată pivotul sistemului filosofic al lui Sartre.

Astfel, Dumnezeu și omul se aseamănă; nici poeții greci, nici scepticul Xenofan, nici Feuerbach, nici Freud nu au negat vreodată acest lucru. Problema este să știi **cine** este creatorul **cui**...

Viziunea ateistă capătă o neașteptată importanță metodologică; într-adevăr, atei îl identifică pe Dumnezeu cu omul, dar nu se opresc la enormitatea unei asemenea ecuații; trebuie să recunoaștem că, deși afirmațiile Bibliei și ale Sfinților Părinți sînt la fel de surprinzătoare, atei sînt infinit mai consecvenți decît creștinii.

Gîndirea Părinților urcă pînă la relația dintre Dumnezeu și Creație. Noțiunea biblică de "asemănare" condiționează Revelația. Dacă Dumnezeu-Cuvîntul este acel Cuvînt pe care Tatăl îl adresează copilului Său – omul – înseamnă că există o anumită conformitate, o corespondență între **logosul**-ul divin și **logosul**-ul uman; acesta este temeiul ontologic al oricărei cunoașteri omenești. Legile naturii sînt fixate de către Arhitectul divin. Întrucît Dumnezeu este Creatorul, Poet al Universului, omul l se aseamănă, fiind și el, în felul lui, creator și poet.

Sfîntul Grigorie Palama precizează: "Dumnezeul transcendent, incomprehensibil și indicibil acceptă ca inteligența noastră să participe la El". Mai mult: "Omul se aseamănă cu Dumnezeu pentru că Dumnezeu Se aseamănă cu omul", afirmă Clement Alexandrinul⁷¹. Dumnezeu a modelat ființa umană privind, în oglinda Înțelepciunii Sale, umanitatea celestă a lui Hristos (v. Coloseni 1, 15; I Corinteni 15, 47; Ioan 3, 13). Aceasta este menită să unească "toate cele din ceruri și cele de pe pămînt" (Efeseni 1, 10) – o "taină... pe care Dumnezeu a rînduit-o mai înainte de veci" (I Corinteni 2, 7); omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu în vederea Întrupării care este necesară ca ultimă treaptă a comuniunii dintre Dumnezeu și om. Icoana Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu – **Theotokos** – (de tipul **Eleuosa**, Milostiva) care îl ține pe pruncul Iisus, exprimă perfect acest fapt. Dacă avem nașterea lui Dumnezeu în om (Nativitatea), avem și nașterea omului în Dumnezeu, prin Înălțare.

Trebuie să fim atenți la această viziune a Părinților conform căreia îndumnezeirea omului depinde de umanizarea lui Dumnezeu: "Omul este fața umană a lui Dumnezeu", spune Sfîntul Grigorie de Nyssa⁷² și de aceea: "Omul, sortit să se bucure de cele dumnezeiești, s-a intrudat prin fire cu cele la care urma să participe"⁷³. La fel, Sfîntul Macarie: "Între Dumnezeu și om există cea mai strînsă rudenie"⁷⁴. Spiritul uman nu se împlinește decît în "mediul divin": "Contemplarea lui Dumnezeu este viața sufletului"⁷⁵.

Antropologia patristică se situează la acest nivel divin; ea ne uluiește prin formulele ei incisive, paradoxale, de o maximă îndrăzneală. E suficient să reiei, oarecum la întâmplare, câteva teze binecunoscute, dar mereu surprinzătoare: "Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să devină Dumnezeu după har și să participe la viața divină". "Omul este o ființă care a primit porunca de a deveni Dumnezeu". "Omul trebuie să reunească natura creată cu energia divină necreată". "Sînt om după fire și Dumnezeu după har". "Cel care participă la lumina divină devine el însuși, într-un fel, lumină". Microcosmos, omul este de asemenea *microthéos*, un "mic Dumnezeu". În chiar structura sa, omul poartă o enigmă teologică: el este o ființă misterioasă, "omul cel tainic al inimii" (1 Petru 3, 4) – definiție pur apofatică, explicînd interesul Părinților pentru *imago Dei*. Pentru Sfîntul Grigorie de Nyssa, bogăția "chipului" reflectă perfecțiunea divină în care converg toate bunătățile și evidențiază puterea dumnezeiască a libertății de auto-determinare.

Atunci cînd omul spune "exist", el traduce în termeni umani ceva din absolutitatea lui Dumnezeu, care spune: "Eu sînt Cel ce sînt". Pentru Părinți, acele formule erau "cuvinte de căpătîi", cuvinte vitale primite și trăite ca atare. Din păcate, în istorie se constată căderea de pe aceste piscuri ametoare în platitudinea teologiei de școală, în care aceste imagini de foc au devenit clișee fără viață, locuri comune folosite pentru a consolida cutare sau cu-

tare poziție teologică cerebrală, abstractă, polemică, fără nici o consecință tulburătoare sau revoluționară pentru viața lumii.

Pe planul pietății obișnuite, ascetismul prost înțeles cade în obscurantism. Smerenia formală, înțeleasă ca legitimație a dreptei credințe, conduce la un "barthism" ortodox în care omul – redus la mai nimic – nu poate decît să se anihileze sau să se revolte. În anumite curențe pietiste, monofizismul nu a fost niciodată depășit, luînd forma unui "egoism transcendent" specific mîntuirii personale. Vedem aici disprețul monofizit față de trup și de materie, fuga spiritelor pure spre cer, ignorarea culturii și a vocației omului în lume și ostilitatea, sau chiar ura, față de femeie și față de frumusețe. "Iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru om" (*manikos éros*, după expresia lui Nicolae Cabasilas) la care se referă și mitropolitul Filaret al Moscovei atunci cînd spune în chip minunat că: "Tatăl este Iubirea care răstignește, Fiul este iubirea răstignită, iar Sfîntul Duh este puterea de neînvins a Crucii"⁷⁶ – toată această religie a iubirii răstignite s-a transformat, în mod curios, fie în religie "paternalistă" (cea a clericalismului), fie în religie a "Tatălui sadic" (teoria juridică a satisfacției, conform căreia Fiul "dă satisfacție" sau "stinge mînia Tatălui"), o religie a legii și a pedepsei și a obsesiei iadului, o religie "terroristă", în care Evanghelia este redusă la un sistem moralist... Chiar și în secolul al XIX-lea teologia curentă spunea că "bogatul" reprezintă Providența

divină, iar "săracii dau slavă lui Dumnezeu pentru a-i fi adus pe lume pe bogați"! Când consideri bogăția și sărăcia ca fiind instituită de Dumnezeu, nu poți decât oscila între un Tată – tiran îngrozitor – și un Părinte – patriarh molcom și liniștitor.

Otr, adevărata tradiție ne transmite tensiunea cu adevărat dialectică despre care vorbește atîta Sfîntul Grigorie Palama: nu una sau alta dintre aceste ipostaze, ci ambele, în același timp. Este tensiunea dintre smerenia subiectivă și faptul obiectiv al conlaturării, al împreunării creative și poetice cu Dumnezeu. Trebuie să reînvățăm antinomiile care le erau atît de familiare Părinților Bisericii.

Omul spune: "Sînt imperfect", iar Dumnezeu îi răspunde: "Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru din ceruri desăvîrșit este" (Matei 5, 48). Omul spune: "Sînt praf și pulbere", iar Hristos îi zice: "Voi sînteți prietenii Mei" (Ioan 15, 14). "Sîntem din neamul lui Dumnezeu", spune Sfîntul Pavel (Faptele Apostolicilor 17, 28); iar Sfîntul Ioan: "Ungerea pe care ați luat-o de la El rămîne întru voi și nu aveți trebuință să vă învețe cineva" (I Ioan 2, 27). "Port rana nedreptăților mele, dar sînt făcut după chipul slavei Tale negrăite" spune, sintetizînd viguros, troparul slujbei de înmormîntare.

Omul este creat și totuși necreat, căci "născut din apă și din Duh"; e pămîntesc și ceresc, creatură și Dumnezeu în devenire. Îndrăzneala Părinților aprofundează aceste maxime și adagii în dorința de a "nu ne întrista" și de a nu "stinge Duhul Sfînt".

Desigur, viziunea răsăriteană despre theosis nu este o soluție logică, sau un concept, ci o soluție de viață și de har, soluție antinomică precum toate harismele, fiindcă se reclamă de la antinomia divină însăși. Părinții au sesizat aceasta atunci cînd au spus că Numele lui Dumnezeu este corelativ lumii. După cum Dumnezeu poate fi, simultan, absolut și relativ – Dumnezeu al istoriei și Dumnezeu în istorie – taina iubirii sale transcende propria Lui absolutitate, îmbiindu-L spre starea de Părinte. La fel, spus-a Sfîntului Efrem Sirul: "Orice Biserică este o Biserică a păcătoșilor și a celor trecători" se poate pune de acord cu cuvîntul Sfîntului Simeon Noul Teolog: "cu adevărat, mare este taina unui Dumnezeu printre oameni, Dumnezeu printre cei îndumnezeiți": în ambele cazuri misterul este unul și același.

2. BISERICA ȘI LUMEA

Conciliul Vatican II a abordat acest mister trăind – în secțiunea a XIII-a – marea problemă a Bisericii în lume. Totuși, aceasta este situația originară; Domnul a așezat Biserica în lume și i-a încredințat misiunea apostolică de a mărturisi și a evangheliza. Dar acesta este doar începutul misiunii; amploarea ei ne obligă să inversăm termenii și să întrezărim soluția sau imaginea unei lumi în interiorul Bisericii, ceea ce comportă evaluarea exactă, deci maximală, a culturii și creației umane. Această

reflexie se impune teologilor care vor să articuleze corect o teologie a lumii. Eshatologia este cea care ne invită să aprofundăm viziunea, să prindem realitatea absolut nouă a chipului lui Dumnezeu răscumpărat în Hristos, să relevăm natura și rolul exact al îngerilor și demonilor în viața oamenilor, să valorizăm fenomenul sfințeniei, al actelor martirice și al harismelor profetice în actualul context istoric. Este confruntarea destinului lumii cu lumina creației și a planului divin asupra lumii.

De-a lungul istoriei, imperiile și statele "creștine", precum și teocrațiile se prăbușesc sub presiunea unei lumi care refuză să se supună pur și simplu autorităților ecleziastice. Orice bine care violează și forțază conștiințele se convertește în rău, și aceasta este, după Berdiaev, "coșmarul binelui silit" în care libertatea umană (voită de Dumnezeu, cu prețul morții Sale) este neglijată. De aceea există opoziția dintre stăpânirea lumii sau supunerea ei de către Biserică și chemarea centrală a Evangheliei, care ne cere "să luăm cu asalt Împărăția lui Dumnezeu" și vorbește despre violența creștină "răvășitoare a cerurilor".

Istoria și eshatologia se întrepătrund, există una întru cealaltă. Semnificația Cincizecimii și a darurilor Duhului Sfânt, sensul universal, eshatologic și parusial al epiclezei precizează – după formula Sfântului Maxim – vocația fundamentală a creștinilor în această lume: "A uni natura creată (lumea) cu energia necreată a îndumnezeirii (purceasă ca dintr-un iz-

vor viu înspre Biserică)". În lume, Biserica măsoară timpul și existența prin eshaton, denumire care desfide orice univers închis în propria sa imanență, și formulează astfel vocația sacerdotală a lumii înseși. Lumea nu devine Biserică, dar se acordă "simfonic" cu Biserica, "neamestecat și neimpărțit", îndeplinindu-și astfel scopul propriu, cu ajutorul harismelor ei specifice.

Societatea care își spune acum "responsabilă" este conștientă de a fi subiectul activ al propriului destin și al universalității ce caracterizează comuniunea dintre oameni. De aceea, atunci când se adresează societății, Biserica nu vorbește unui corp străin și despărțit de ea. Textele conciliului Vatican II nu fac nici o deosebire între credincioși și restul oamenilor. Cuvântul Bisericii este sarea care dă gust cuvintelor, răspîndindu-le finalmente în sinul tuturor civilizațiilor de astăzi. Acest cuvânt nu se adresează numai indivizilor, ci și națiunilor și popoarelor în scopul de a suscita prin ele opțiunile responsabile și de a atrage atenția asupra problemelor legate, de pildă, de repartitia bunurilor pe planetă, de lumea a treia sau de industrializare.

Nu există un dualism ontologic între Biserică și lume, între sacru și profan; acest dualism este unul etic: acela dintre "omul nou" și "omul vechi", dintre sacru, ca stare de răscumpărare, și profan, ca stare demonică. Potrivit Părinților, omul este un *microcosmos*, dar Biserica este un *macroanthropos*. Prin *diaconia* (slujirea al cărei arhetip este bunul Samari-

tean) dimensiunea cosmică, pan-umană, aruncă punți și suprimă orice separație (emanciparea, secularizarea și, pe de altă parte, nestorianismul sau monofizismul) conservând totuși specificul vocațiilor. Dat fiind că, în felul ei, lumea pătrunde în **macroanthropos**-ul Bisericii, ea este locul desăvârșirilor ultime, al apocatastazei – sferă a Parusiei și al viitorului "pământ nou".

Adevăratele consacrări iau locul falselor sacralizări: în Răsărit, orice creștin care primește mirungerea trece prin ritul tunderii, care îl **consacră** pe de-a-ntregul în slujba lui Dumnezeu. Acest rit – asemănător cu cel al călugăriei – îi invită pe toți să regăsească simțul monahismului **interiorizat**, pe care sacramentul respectiv îl recomandă tuturor. A venit timpul de a desacraliza tot ceea ce este împietrit, imobilizat în circuitul închis al ghetto-ului bisericesc, așa după cum trebuie să desacralizăm, de urgență, materialismul marxist, care nu este suficient de raționalist și nici, logic vorbind, materialist. Ateismul îi ajută pe creștini să purifice ideea de Dumnezeu; dar și credința creștină poate contribui la purificarea ateismului de orice urmă de metafizică nelegitimă și la demistificarea lui, în scopul de a stabili un adevărat dialog între parteneri bine definiți.

"A supune pământul" înseamnă a face din el Templul lui Dumnezeu. A consacra lumea înseamnă a o trece din stadiul demonic la acela de creatură conștientă de Dumnezeu. Nici o formă de viață sau de cultură nu poate ieși din universalismul Întrupă-

rii. Chip al tuturor perfecțiunilor, Hristos a asumat preoția, dar și laicatul, adică toate meseriile și profesiunile din această lume. "Dumnezeu a iubit lumea" aflată sub păcat. Victoria lui Hristos, condusă pînă la pogorîrea în infern, reliefează o dimensiune cosmică în stare să desființeze toate granițele. Precum doxologia, care întinde slava lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor, îndumnezeirea harică (**theosis**) este un concept prin definiție **dinamic**, a cărui acțiune se repercutează în tot cosmosul.

Potrivit cosmologiei Părinților – care nu are nimic în comun cu etica naturală – universul se îndreaptă spre sfîrșit în logica deplină a creației: deplină, pentru că sensul Creației este Întruparea. Hristos reia și desăvârșește, împlinește ceea ce se încremenise din cauza păcatului original și Își arată Dragostea mîntuitoare urmîndu-Și riguros planul referitor la om, acest co-liturghisitor și împreună-lucrător cu Dumnezeu.

Dumnezeu este prezent în lume altfel decît este prezent în Trupul Său. Biserica are datoria de a explicita o Prezență implicită. Ea trebuie să facă ceea ce Sfîntul Pavel a făcut la Atena, atunci cînd L-a des-cifrat pe "Dumnezeul necunoscut", numîndu-L Iisus Hristos (Faptele Apostolilor 17, 22-31). Ar trebui ca lucrarea de evanghelizare să pătrundă și să orienteze operele civilizației către Răsăritul christic.

Botezul amintește Epifania, cînd apele și întreaga materie cosmică au fost binecuvîntate. Celebrarea liturgică a sărbătorinii sfîntei Cruci arată între-

gul univers sub acest semn – acela al lui Hristos înviat – și redă lumii prima binecuvîntare a lui Dumnezeu, reafirmată în momentul Înălțării, prin gestul Arhiereului Hristos: "Ridicîndu-Și mîinile, i-a binecuvîntat". Consacrarea îi pune pe toți oamenii în legătură cu Hristos: "Căci toate sînt ale voastre... iar voi sînteți ai lui Hristos" (I Corin-teni 3, 21, 23).

Părinții i-au combătut pe gnostici, care disprețuiau viața pămîntească. Dumnezeu nu este un Altul, radical separat de lume, ci Emmanuel, care se til-cuiește: "cu noi este Dumnezeu"; de aceea, "Făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 19). Cel care a primit botezul nu este deosebit de lume: el este pur și simplu adevărul acestei lumi. Lumea devine un dar imperial de îndată ce orizontala își găsește coordonata verticală.

3. DEMNITATEA OMULUI ȘI HARISMA CREATIVITĂȚII SALE

Sfîntul Grigorie Palama se opune energic oricărei devieri de la Tradiție și stabilește cu îndrăzneală primatul oamenilor asupra îngerilor. Dualitatea structurală spirit/trup face din om o ființă completă, așezată în fruntea tuturor creaturilor. Diferența care îl avantajează pe om în raport cu îngerii constă în faptul că omul a fost creat după chipul Cuvîntului întrupat; spiritul său se întrupează im-

plinzînd întreaga natură cu energiile creatoare și "de viață făcătoare" ale Duhului Sfînt. Un înger este "lumina secundară", reflex pur, vestitor și slujitor. Spre deosebire de Dumnezeu, care poate crea ex nihilo, îngerul nu poate crea nimic; alta este însă condiția umană. Din punct de vedere biblic, Dumnezeu este mai mult decît absolut. El este Absolutul care generează propria alteritate, cea a Dumnezeu-Omului. De aceea Dumnezeu atribuie omului chipul Său, în scopul de a extrage din materia acestei lumi valorile imperisabile și de a manifesta sfințenia prin mijlocirea propriului trup. Într-adevăr, spre deosebire de îngeri – care reflectă lumina – omul devine lumină: "voi sînteți lumina lumii" – fapt pe care luminozitatea trupurilor de sfinți sau aureolele lor de pe icoane îl exprimă în mod exemplar. Proeminența regală a omului condiționează slujirea lui de către îngeri. Potrivit sinaxarului din Luna Duhului Sfînt, în cele nouă zile dintre Înălțare și Cincizecime, fiecare dintre cele nouă cete îngerești slăvește umanitatea îndumnezeită a lui Hristos.

Într-una dintre omiliile sale, Sfîntul Grigorie Palama precizează astfel unul dintre telurile Întrupării: "A venera trupul, așa încît duhurile orgolioase să nu aibă îndrăzneala de a crede că sînt mai de preț decît omul"⁷⁷. Acest text de o rară consistență înalță un imn neașteptat spiritului creator al omului. Dintr-o perspectivă încărcată de autoritatea tradiției patristice, se binecuvîntează astfel în chip

deplin și direct creația umană – adică articularea dintre cultură și cult.

Hristos vine pentru a vindeca patologia păcatului, singura vinovată de uscarea seminței paradisiace care va rodi, pînă la urmă, în sînul Împărăției. Mîntuirea este clipa cînd Dumnezeu îl trage pe om din abisul căderii. Dar, potrivit Evangheliei, mîntuirea înseamnă **vindecare**: "credința ta te-a izbăvit". Hristos este Doctorul cel Bun care oferă Euharistia ca pe un "leac al nemuririi". Vindecarea comportă un **catharsis** ascetic – curățire a ființei de orice germene demonic – dar se desăvîrșește printr-un **catharsis** ontologic: restaurarea formei inițiale, refacearea chipului lui Dumnezeu și veritabilă transfigurare a firii.

În sens biblic, creația este asemănătoare bobului de grâu care produce însutit și încă pe atîta: "Tatăl Meu pînă acum lucrează; și Eu lucrez" (Ioan 5, 17). Lumea a fost creată în timp, adică neîmplinită germinal, în scopul de a ridica de-a lungul istoriei profeții și "lucrătorii cei buni" și de a perpetua conlucrarea dintre fapta divină și fapta umană, pînă în Ziua cînd germenele va atinge maturitatea ultimă. Iată de ce porunca inițială de a "cultiva" grădina Edenului deschide nesfîrșitele perspective ale culturii. Ieșită din lumea culturală a minăstirilor, asumîndu-și diversitatea anagogică a domeniilor sale, cultura reconstituie cu propriile mijloace "liturghia cosmică" – adică preludiul terestru al doxologiei cerești.

Prin chiar firea sa, omul este predestinat acestei slujiri: el este "o partitură muzicală, un imn minunat dedicat atotputerniciei creatoare"⁷⁸. "Slava ta, Hristoase, este omul pe care l-ai așezat ca poet al strălucirii Tale"⁷⁹. "Iluminat încă de pe pămînt, omul se minunează întru totul. El se întrece, în cîntări neîncetate, cu puterile cerești; ca un înger pe pămînt, el conduce făptura întreagă spre Dumnezeu..."⁸⁰.

Hristos îi dă omului posibilitatea de a acționa, fapt care este efectul decisiv al tainei Mirungerii. Sfîntul Grigorie de Nyssa insistă asupra puterii omenesti de a stăpîni⁸¹. Rege, preot și profet – prin harismele sale, omul este un fel de demiurg.

Preexistența ideală a esențelor cosmice și a arhetipurilor universale aflate în Dumnezeu conferă o valoare cu totul specială acțiunii acestor "lucrători cu Dumnezeu". "Căutați Împărăția lui Dumnezeu, grăbind venirea Zilei Domnului" (II Petru 3, 9-12); înseamnă: "pregătiți" germinația ei secretă. E vorba de acele "nașteri" în ordinea credinței, care ne sînt cu puțință. Ele dezvăluie și ordonează mersul cunoscut al istoriei, înclinînd lumea – astfel pregătită și coaptă – spre a doua venire a Domnului.

Purificată prin asceză, marea dragoste este de fapt destinul omului. "Tandrețea ontologică" pe care marii mistici (Sfîntul Isaac, Sfîntul Macarie) o arată oricărei creaturi – fie ea reptilă sau chiar demon – este însoțită de un mod iconografic de a contempla gîndul divin dincolo de transparența lumii, de a pătrunde în cochilia cosmică, pînă la sîmburele sen-

sului. Acesta este izvorul specific Ortodoxiei, originea umanismului maximalist pe care se sprijină neclintitul ei optimism. "Consideră că – după Dumnezeu – fiecare om este ca un Dumnezeu"⁸².

"În chip euharistic – spune Sfântul Maxim – dumnezeiescul Stăpîn îi hrăneşte pe oameni cu gnoza scopurilor ultime ale acestei lumi"⁸³. Precum o imensă parabolă, lumea permite lectura Poeziei divine înscrisă în chiar firea ei. Imaginile din parabolele evanghelice, sau materia cosmică a Sfintelor Taine, nu sînt întîmplătoare. Pînă şi lucrurile cele mai simple corespund unui scop foarte precis. Totul este icoană, asemănare, participare la iconomia mîntuirii, totul este imn şi cîntec de slavă. "În sfîrşit – scrie Paul Claudel – lucrurile nu mai sînt mobilierul unei închisori, ci al unui templu".

Darurile şi harismele hotărăsc vocaţia omului: "a cultiva" imensul cîmp al lumii, a înnoi toată gama artelor şi ştiinţelor, în scopul de a construi o existenţă umană demnă de Dumnezeu. Aceasta nu se poate întemeia decît pe acea slujire în care Biblia nu se vede doar un serviciu social, ci un act de vindecare, un semn de restaurare a echilibrului. Este comuniunea tuturor oamenilor adaptată deopotrivă noutăţii absolute şi dorinţei supreme despre care ne vorbeşte Apocalipsa.

Gîndirea Părinţilor trasează o grandioasă filosofie a creaţiei, care este mai mult decît o simplă justificare a culturii. Atunci cînd devine o slujire în

serviciul Împărăţiei lui Dumnezeu, cultura justifică istoria, omul şi sacerdoţiul acestuia în lume.

4. AMBIGUITATEA ŞI DESTINUL CULTURII

"Mergînd, învăţaţi toate neamurile" spune Domnul. Biserica se îngrijeşte de sufletele individuale, dar are totodată în sarcină alcătuirile naţionale. Ea îşi face auzită mărturia profetică de-a lungul formării culturilor şi civilizaţiilor. Realitatea ei euharistică întemeiază transcendentul, iar mesajul ei pascal îi conferă o veşnică actualitate, deasupra epocilor. Ea vesteşte adevărul că Hristos a venit pentru a face din morţi nişte fiinţe aţipite şi pentru a-i trezi pe cei vii.

Oricare popor se concentrează asupra unei misiuni istorice în sensul căreia desluşeşte – mai devreme sau mai tîrziu – planul lui Dumnezeu. Parabola talanţilor vorbeşte despre acest plan normativ supus libertăţii umane. Etica evanghelică este o etică a libertăţii şi a creaţiei: ea presupune maturitatea deplină, proprie adultului şi comportă – infinit mai mult decît orice poruncă a Legii – disciplină ascetică, constrîngere consimţită şi risc.

Istoria nu este autonomă, căci toate evenimentele sale se referă la Cel Care are "întreaga putere în cer şi pe pămînt". Chiar şi un cuvînt precum: "Daţi Cezarului cele ce sînt ale Cezarului" (Matei 22, 21) nu are sens decît în lumina credinţei: Cezarul nu este Cezar decît în raport cu Dumnezeu. "Dacă Dum-

nezeu nu există, mă mai pot numi căpitan?" – se întreabă un ofițer din **Demonii** lui Dostoievski – căruia cineva voia să-i demonstreze că Dumnezeu nu există. Nimic din ce este istoric nu poate scăpa de pre-știința normativă menită să-l judece. Aceasta este semnificația "crizelor" inerente oricărei civilizații și care sînt judecați eshatologice, clipe providențiale, irumperi ale transcendentului menite să atragă atenția "celor care au urechi de auzit...".

Orice dualism maniheic, orice monofizism care separă divinul de uman sînt condamnate prin formula succintă a Sinodului de la Calcedon: firea divină și cea umană sînt unite neamestecat și neîmpărțit. Această formulă determină cu mare precizie raporturile dintre Biserică și lume, dintre Biserică și istorie, dintre Biserică și cultură. La nivel normativ, viața socio-culturală trebuie construită în jurul dogmei și călăuzită de principiile unei sociologii teologice, dat fiind că "creștinismul este o imitare a naturii lui Dumnezeu"⁸⁴. Eshatologia laicizată, secularizată, se lipsește de **eshaton**-ul biblic și visează la o comuniune a sfinților fără Cel Sfînt, la o Împărăție a lui Dumnezeu fără Dumnezeu; această eshatologie este de fapt o erezie născută din slăbiciunile creștinismului însuși. Ea are de ales între a abandona Împărăția în favoarea unei cetăți închise înăuntrul istoriei și a părăsi lumea în profitul contemplării indefinite a cerului. Repunînd impetuos problema sensului istoric, marxismul contemporan pune con-

știința creștină în situația de a afirma continuitatea tainică dintre istorie și Împărăția lui Dumnezeu.

Revoluția finală nu poate veni decît dintr-o Biserică încărcată cu energiile Sfîntului Duh. Prin chiar natura sa, ea nu poate preconiza vreo normă socială imuabilă, bucurîndu-se de o deplină suplețe, în funcție de diferitele contexte locale. Cuvîntul mîngîie, dar și dojenește. Așa se explică faptul că martorul avizat condamnă conformismul și compromisul și se bazează pe un realism penetrant, capabil să denunțe, în toiul luptei, prezența elementelor demonice. Cea mai actuală dintre sarcinile globale este aceea de a oferi tuturor fructele pămîntului, fără a-i priva de libertatea religioasă și politică. Este problema bogaților și a falșilor săraci care tînjesc după bogății. Într-o civilizație tehnică și mercantilă, poetul, gînditorul sau profetul sînt ființe inutile. Artiștii și intelectualii **dezinteresați** constituie deja un nou tip de proletariat. Evident că, înainte de orice, ar trebui aplicat un impozit mondial care să suprimă foamea trupească. Apoi, ar trebui să ne gîndim la cei flămînzi care știu că omul nu poate trăi numai cu pîine. E urgent să afirmăm primatul culturii și al spiritului de finețe. Societatea modernă trebuie să-și protejeze poezii și profeții: de vreme ce – din respect al libertății – societatea acceptă pe demoni, ea trebuie să rezerve un loc și îngerilor și sfinților, care sînt la fel de reali ca și ceilalți oameni sau ca demonii. A te îndoii că omul poate stăpîni nu atît cosmosul, cît pe el însuși, înseamnă a-i retrage

demnitatea de copil al lui Dumnezeu. Fermitatea credinței poate străpunge această lume hermetică pentru a manifesta prezența nevăzută a Transcendentului, pentru a învia morții, pentru a muta munții, pentru a semăna focul speranței întru mântuirea tuturor și pentru a branșa deșertăciunea acestei lumi la "plenitudinea trinitară a Bisericii"⁸⁵...

O teologie monofizită și descărnată nu poate schimba nimic din măreția canonului patristic, așa cum nu poate minimaliza sau moleși textele cele mai explozive ale Scripturii. Este clar că prima justificare a istoriei se găsește în maximalismul eshatologic al monahilor. Căci, cel care nu participă la sfârșitul monastic al istoriei, la trecerea bruscă spre lumea de dincolo – lumea născută din pauza procreației – acela își asumă întreaga responsabilitate a construirii unei istorii pozitive, adică deschisă către pleroma omenească: "Pregătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui"; această cale și aceste cărări indică maturizarea omului în dinamismul plenitudinii sale.

Teologia eshatologică nu are nici o legătură directă cu filosofia speculativă întrucât presupune înălțarea gândirii pe propria ei cruce: "Cele ce... la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Corinteni 2, 9). O asemenea gândire te familiarizează cu această frumoasă definiție a creștinilor: "Cei ce au iubit Parusia" (II Timotei 4, 8). În lumina ei, sfinții, eroii și

geniile care ating – fiecare în felul său – adevărul unic, se împlinesc în realitatea ultimă a Împărăției.

Pentru Dumnezeu, omul nu este niciodată un mijloc. Dacă existența omului presupune existența lui Dumnezeu, existența lui Dumnezeu presupune existența omului. În ochii lui Dumnezeu, persoana umană este **valoarea absolută**, omul fiind un "alter" și un prieten de la care El așteaptă răspunsul liber al iubirii și al creativității. Soluția este divino-umană, depinzând de coincidența celor două Plenitudini în Hristos. Iată de ce omul eshatologic nu rămîne într-o așteptare pasivă, ci se consacră pregătirii lucrătoare și fervente a Parusiei. Hristos vine "la ai Săi" (Ioan 1, 11), ca Dumnezeu printre cei îndumnezeiți, ca fulgerare a Pleromei divine în deplinătatea unei umanități deificate.

"Cel care primește pe Cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primește" (Ioan 13, 20). Soarta lumii depinde de atitudinea inventivă, de creativitatea Bisericii, de arta ei de a prezenta mesajul evanghelic astfel încât el să fie primit de toți oamenii. La toate nivelele ei, cultura este sfera directă a acestei confruntări, dar ambiguitatea culturii complică teribil această sarcină.

Istoric vorbind, cultura a fost utilizată în propovăduirea Evangheliei, dar ea nu a constituit neapărat un element organic al spiritualității creștine. Pe de altă parte, întâlnim aici o dificultate inerentă naturii înseși a culturii. Principiul culturii greco-romane este forma perfectă, gândită în limitele tim-

pului finit și care se opune infinitului, nelimitării, apocalipsului. Din cauza aversiunii ei față de moarte, cultura se opune eshatologiei și se închide în durata timpului istoric. Or, "Chipul acestei lumi va trece": iată un avertisment care ne cere să nu ne cioplim idoli, să nu ne facem iluzia unor paradisuri terestre, chiar de-ar fi să urmărim utopia identificării Bisericii, cu Împărăția lui Dumnezeu. "Așteptam Împărăția și ne-am pomenit cu Biserica", spunea Loisy. Chipul Bisericii luptătoare trece și el, asemenea lumii.

Sfârșitul istoriei este lumina unui bilanț creator de sens. Instalarea în istorie – historicismul lipsit de finalitate – ca și prea simpla negare a istoriei specifică acelei hiper-eshatologii care survolează istoria ajungând direct la sfârșitul ei – aceste poziții descărnează timpul, lipsindu-l de valoarea sa propriu-zis istorică.

Atitudinea creștină față de lume nu poate niciodată fi o negație, fie ea ascetică sau eshatologică. Ea este mereu o afirmație, dar o **afirmație eshatologică**: o serie de depășiri orientate spre un termen care, în loc să oblitereze, deschide ansamblul către o transcendență.

Într-adevăr, cultura nu are o evoluție infinită, deoarece ea nu reprezintă un scop în sine: odată obiectivată, cultura devine un sistem de constrângere și, oricum, problema ei este insolubilă atâta vreme cât rămâne închisă în propriile ei margini. Mai devreme sau mai târziu, gândirea, arta, viața

socială se opresc la o limită dincolo de care trebuie să alegi: sau te instalezi în infinitul propriei imanențe, îmbătându-te cu deșertăciunea acesteia, sau te eliberezi din sufocantele ei limitări, oglindind transcendența în apele ei limpezi. Dumnezeu a vrut ca Împărăția Lui să nu fie accesibilă decât dacă treci prin haosul acestei lumi; transcendența nu este un corp străin transplatat în trupul lumii, ci revelația profunzimii ascunse a lumii însăși.

Arta trebuie să aleagă între a trăi pentru a muri, sau a muri pentru a trăi. Străină de orice prejudecată formală și de orice academism, arta abstractă își regăsește, de la un punct încolo, libertatea. Forma **exterioară**, figurativă, se desface, dar drumul spre forma **interioară**, purtătoare a unui mesaj secret, rămîne barat de îngerul cu sabia de foc. Calea nu se va deschide decât prin botezul **ex Spiritu Sancto** care este moartea și învierea artei: ea va renaște ca artă epifanică, ca artă culminând în expresia iconică. Artistul nu-și va afla adevărata vocație decât într-o artă sacerdotală, adică atunci când va săvârși un sacrament teofanic: a desena, a sculpta, a cânta Numele lui Dumnezeu, ca pe un loc în care Dumnezeu se pogoară și Își face locaș. Nu este vorba de niște puncte de vedere sau de niște școli diferite: "Slava ochilor este aceea de a fi ochii porumbelului"⁸⁶; ea privește "înainte", căci Hristos nu se află "în sus", ci drept în față, așteptînd Întîlnirea. Noutatea absolută se reîmprospătează în elementul eshatologic: "Ne amintim de ceea ce va să vină" spune

Sfântul Grigorie de Nyssa, în acord cu anamneza euharistică.

Sfântul Bonaventura are o formulă: *si Deus non est, Deus est*; orice negare a lui Dumnezeu, orice idol nu există decât în funcție de adevăratul și singurul Absolut. Pentru Apus lumea este reală iar Dumnezeu este îndoielnic, ipotetic, ceea ce împinge spre producerea unor dovezi ale existenței Sale. În Răsărit lumea este cea îndoielnică, iluzorie și singurul argument al realității ei este existența auto-evidentă a lui Dumnezeu. Filosofia evidenței coincide cu filosofia Revelației. Evidența – cu certitudinea ei în sensul memorialului pascalian – este tipul însuși al veritabilei cunoașteri lămurite prin apofază.

Dacă omul îl gândește pe Dumnezeu, înseamnă că el se găsește deja înlăuntrul gândirii divine și că Dumnezeu Se gândește pe Sine prin om. Nu poți înainta spre Dumnezeu decât plecând de la El. Cuprinsul gândirii despre Dumnezeu este unul epifanic: el se însoțește cu prezența pe care o evocă.

Totuși, misterul voinței pervertite – "misterul depravării" – rămâne intact. Chiar dacă "conformismul moral" poate aluneca într-o radicală înstrăinare, asemănarea ontologică a omului creat "după chipul" lui Dumnezeu rămâne neschimbată; chiar atunci când transgresiunile ating paroxismul depravării, libertatea arbitrară – ajunsă pe culmile revoltei – rămâne o libertate reală. Evidența nu forțează voința, așa cum harul nu o poate atinge decât în funcție de libertate. Dacă sclavul rezistă surd la decretele

unui tiran, alesul răspunde în mod liber atunci când stăpînul îl poartă la ospăț. Dacă medităm la lucrarea Duhului Sfânt în vremea din urmă, s-ar putea să vedem în ea tocmai "degetul lui Dumnezeu", acțiunea Martorului: o sugestie, o invitație decisivă adresată tuturor formelor de cultură în scopul de a le readuce la intenția lor originară și de a le desăvîrși prin alegerea finală a Împărăției.

Sfântul Pavel vorbește despre Iisus Hristos ca despre singura temelie: "lucrul fiecăruia se va face cunoscut... și focul însuși va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia" (I Corinteni 3, 13). Asemenea și omul: "Va fi mîntuit, dar ca printr-un foc". Există unele "fapte care ies și din foc". Nu este deci vorba despre distrugerea pură și simplă a lumii, ci despre o încercare. Ceea ce se lămurește are calitatea cerută de harismă și participă ca element constitutiv la "pămîntul cel nou". Odiioară, arca lui Noe a fost salvată "din mijlocul apelor". Imaginea simbolică a arcei trimite gîndul la ceea ce este sortit supraviețuirii și prefigurează, prin această viziune profetică, marea trecere "prin foc", către Împărăție.

Revelațiile Sfîntului Serafim de Sarov vorbesc despre transfigurarea simțurilor, care permite încă de pe acum perceperea fenomenelor luminoase, calorice și olfactive ca pe niște semne ale dimensiunii celeste a lumii de față. Îmbrăcat în lumină, Sfîntul Serafim dăruiește ucenicilor săi florile și fructele crescute sub "cerul nou" care anticipează "lucrul în sine", așa precum sfîntul manifestă "omul în sine".

În absolut, cultura este și ea o asemenea pătrundere în felul lui Dumnezeu de a privi lucrurile și faptele, adică în rațiunea și în forma transfigurată a fapturilor. Și icoana face acest lucru, dar ea se situează dincolo de cultură – ca o "image călăuzitoare" spre vederea nemijlocită – fereastră deschisă către "Ziua a opta".

Berdiaev și-a concentrat atenția asupra conflictului aparent dintre creativitate și sfințenie; el a fost frapat de felul cum, în secolul al XIX-lea, au putut coexista ignorându-se reciproc, cel mai de seamă sfânt modern – Sfântul Serafim – și cel mai mare poet. Pușkin. Soluția găsită de Berdiaev privește trecerea de la simboluri la realități. Ministrul, generalul, profesorul sau episcopul sînt deținătorii unor funcții simbolice; dimpotrivă, sfântul este o realitate. O teocrație istorică, un stat creștin sau o republică sînt și ele simboluri; comuniunea sfinților este, în schimb, o realitate. Cultura este un simbol atunci cînd acumulează opere pentru a alcătui un muzeu din piese împietrite, din valori fără viață. Geniile cunosc amărăciunea pe care o aduce distanța dintre focul lor spiritual și operele lor obiectivate. Pentru că, în fond, cultura creștină este nerealizabilă. Într-adevăr, operele celor mai mari creatori sînt de fapt niște eșecuri ale creației, **pentru că ele nu schimbă lumea.**

Paradoxul credinței creștine este acela că ea stimulează creativitatea în lume, dar, în faza finală, adevărata cultură, cea pătrunsă de duh eshatologic, desfiinde lumea și obligă istoria să-și iasă din țîțini.

Atunci nu drumul este imposibil, ci imposibilitatea devine un drum cu jaloane harismatice: "Puterea dumnezeiască își poate tăia cale prin cele cu neputință"⁸⁷. Atunci, alteritatea erupe fulgerător din profunzimile identității. Toate formele culturii trebuie să tindă spre această limită, să participe la mijlocirea reciprocă a celor două lumi, asigurînd trecerea de la "avuția" terestră la "ființarea" cerească. Lumea îmbisericită este Rugul aprins din inima existenței.

Savantul, gînditorul, artistul său reformatoul social vor putea regăsi harismele slujirii împărătești: ca "preot", fiecare va putea să-și preschimbe cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un sacrament care preface orice formă de cultură într-un loc teofanic: a cînta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul științei, al gîndirii, al acțiunii sociale ("sacramentul frăției") sau al artei. În felul ei, cultura întîlnește Liturghia, face să răsune "Liturghia cosmică" și devine imn de slavă.

Odinioară, țarii însemnați erau canonizați⁸⁸, dar nu în virtutea sfințeniei lor personale, ci datorită fidelității lor față de harismele puterii împărătești, puse în slujba poporului creștinesc. Acum, intrăm în perioada ultimelor manifestări ale Duhului Sfînt: "În zilele din urmă, spune Domnul, voi risipi Duhul Meu peste tot trupul..." ceea ce ne permite să ne presimțim canonizarea unor învățați, gînditori sau artiști dintre aceia care și-au dovedit fidelitatea față de harismele slujirii împărătești și au creat opere

spre slava Împărăției lui Dumnezeu. În acest fel, harisma profetică a creativității suprimă falsa dilemă: cultură sau sfîntenie, asociind creația culturală și sfîntenia; mai mult, această harismă întemeiază cultura însăși ca pe o formă de sfîntenie. Așa va fi "lumea pătrunsă în Biserică" – chemare ultimă a prefacerii ei în "pămîntul nou" al Împărăției.

O dilemă falsă își face loc în zilele noastre: Hristos trebuie să stea în Biserică, sau în lume? Nu e deloc vorba de a adapta Biserica la mentalitatea lumescă, ci de a o adapta, dimpreună cu lumea de astăzi, la Adevărul divin, la Gîndul lui Dumnezeu despre lumea aceasta. Dacă Hristos trimite Biserica în istorie, este pentru ca aceasta să facă – din diferitele ceasuri istorice – niște locuri ale Prezenței Sale: astfel, toată lumea trăiește actualitatea divină în actualitatea umană. Dumnezeu nu este mai îndepărtat de epoca noastră decît în alte vremuri; prezența Lui este efectiv perceptibilă în orice întîlnire interumană care intersectează Biserica pentru că zidește, în felul ei, statura Omului desăvîrșit.

Prezența lui Hristos este universală; pe de altă parte, Biserica este Trupul lui Hristos, iar Hristos ne cheamă să trecem de la întruchipările simbolice la realitatea explozivă a Evangheliei: El ne cere să ne prefacem într-un imn purtat de energia izbăvitoare a Sfîntului Duh – energie despre care ne vorbește Apocalipsa și pe care nimeni nu o va putea ignora.

5. CULTURA ȘI ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU

Sfîntul Pavel spune: "Noi sîntem împreună lucrători cu Dumnezeu" (I Corinteni 3, 9), iar Apocalipsa adaugă: "și neamurile vor umbla în lumina ei" (21, 24) – deci neamurile nu vor pătrunde în Împărăție cu mîinile goale. Se poate crede că tot ceea ce apropie spiritul omenesc de adevăr, tot ce exprimă el prin artă, tot ce descoperă prin știință și tot ceea ce resimte el sub semnul veșniciei – toate aceste culmi ale geniului și sfînteniei umane vor intra în Împărăție și se vor contopi cu adevărul lor așa cum întruchiparea genială se identifică cu modelul ei.

Chiar frumusețea majestuoasă a vîrfurilor înzăpezite, mîngîierea mării sau aurul holdelor de grîu vor articula acel limbaj perfect despre care Biblia ne vorbește adesea. Sorii lui Van Gogh și nostalgia Afroditei lui Botticelli sau melancolia Madonelor sale își vor afla liniștea desăvîrșită atunci cînd dorul celor două lumi se va fi stins. Cînd atinge apogeul, muzica – latura cea mai misterioasă și pură a oricărei culturi – se oprește în fața Absolutului. În Missa sau în Requiem-ul lui Mozart, în care auzim glasul lui Hristos, elevația capătă sensul liturgic al prezenței Sale.

Izvorîta din cult, adevărata cultură își regăsește originile liturgice. Cultura caută în chip esențial acea imperioasă unicitate capabilă să o elibereze din limitele ei imanente. Prin mijlocirea acestei lumi, cultura flutură stindardul Împărăției, trimite fulge-

rător o săgeată spre viitorul ultim: împreună cu Mireasa și Duhul, ea strigă: "Vino, Doamne!". Asemenea Sfântului Ioan Botezătorul, steaua ei piere în lumina orbitoare a Amiezii parusiale.

Precum orice om creat după chipul lui Dumnezeu este o icoană vie, tot astfel **cultura pămîntească este icoana Împărăției cerurilor**. În clipa marii treceri, Sfântul Duh – "degetul divin" – va atinge această icoană și o fărîmă din ea va subzista în eternitate.

În Liturghia perenă a veacului ce va să vină, omul va da slava lui Dumnezeu prin toate elementele unei culturi care se va fi lămurit în para focului. Dar încă de aici, omul comunitar, savantul, artistul – toți slujitorii preoției universale – celebrează deja propria lor Liturghie, în care prezența lui Hristos se face simțită, după măsura vredniciei lor. Asemenea unor iconari pricepuți, ei trasează cu materia acestei lumi și în lumina Transfigurării, o realitate primenită în care tresaltă discret chipul enigmatic al Împărăției.

VII

Libertate și autoritate

1. LIBERTATEA CA MISTER CENTRAL AL EXISTENȚEI

Problema autorității întâmpină astăzi niște dificultăți care nu se reduc la abuzul numit "autoritarism". În istorie, confuzia dintre ascultarea de Dumnezeu și ascultarea de propria voință omenească este frecventă. Actuala criză nu ține doar de revenirea unei mai bune ajustări reciproce, ci merge mai adînc, atacînd îndreptățirea Bisericii de a-și justifica autoritatea printr-un apel la ascultarea credinței. Cunoaștem reacția violentă a profetilor marurilor și sfinților în fața abuzurilor teocrației. Sfântul Pavel ne îndeamnă conștient să ne păstrăm libertatea creștină și să nu stîngem sau întristăm Sfântul Duh, printr-o supunere oarbă.

Or, este indubitabil că omul contemporan nu se gîndește numai la Biserică, omul secularizat îl vede pe Dumnezeu ca dușman al libertății. În dialectica hegeliano-marxistă avem raportul dintre Stăpîn și sclav: Freud vorbește despre complexul "Tatălui sadic" care incită la "paricid" pentru Nietzsche,

Dumnezeu este "Spionul celest" a cărui privire stăpânește și reifică. Ideea obișnuită despre omnipotența și omnisciența divină transformă istoria într-un teatru de păpuși. Sau, cum spunea un filosof: "Drama este scrisă pînă la ultimul act și nici un actor nu o poate schimba cît de puțin". Numai Dumnezeu este liber în cadrul acestui determinism și, prin urmare, El pare singurul vinovat de existența răului. Este ceea ce afirmă Proudhon atunci cînd spune: "Dumnezeu este Răul". "Dacă Dumnezeu există, eu nu mai sînt liber; sînt liber, deci Dumnezeu nu există" - acesta este silogismul ateu rostit prin intermediul anarhistului Bakunin sau cel al lui Jean-Paul Sartre.

Chiar dacă nu o justificăm, putem înțelege această reacție intrucît ideea de Dumnezeu a suferit, de-a lungul istoriei, o înspăimîntătoare deviere. Teribilul Judecător din Vechiul Testament își sacrifică Fiul pentru a răcori furia; el este atotputernic, se manifestă prin năzdrăvăanii și miracole, este omniscient, prevede și orchestrează ansamblul existenței prin intervențiile sale istorice de ordin "providențial". Or, după Shakespeare, istoria pare să fie "un basm povestit de un idiot".

2. CONFLICTUL

În Apus, situația din cadrul Bisericii se complică prin repercutarea ideii umane despre Dumnezeu în diferitele teologii, care provoacă certuri intes-

tine. La cele două extreme întîlnim, pe de o parte, conformismul formalist al integriștilor, iar pe de altă, excesivul gust contestatar și anarhic al progresiștilor. În mediile creștine "progresiste", nu se mai propovăduiește Evanghelia, ci o teologie a revoluției violente. Singurul loc în care Hristos vorbește despre violență este acela despre "luarea cu asalt a Împărăției": "Împărăția cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mîna pe ea" (Matei 11, 21). Or, acum violența este dirijată împotriva structurilor societății de consum, împotriva capitalismului de sistem economic. Desigur, Evanghelia pretinde "dreptatea" în raporturile umane și în construirea cetății terestre, dar această exigență se articulează cu o "ierarhie a valorilor" în vîrfurile căreia se așează dragostea jertfelnică. Evanghelia nu vorbește despre idealul unei vieți confortabile, igienizate, ușoare și abundente. Între eradicarea foametei sau a nedreptății din lumea a treia și confortabila viață burgheză, închisă în ea însăși, există o veritabilă prăpastie. Nu este vorba de a doza sau de a limita confortul, ci de a deschide cetatea către prezența lui Dumnezeu, către minunea Întrupării Sale, al cărui scop nu este "omul fericit", ci omul "beatificat", crescut sub soarele Fericirilor, chiar dacă persecutat sau martirizat: "Feriți-vă cei prigoniți pentru dreptate, căci a lor este Împărăția cerurilor". Totul se supune Împărăției și nu se oprește la exploatarea naturală a pămîntului sau la comoda instalare în istorie, ci merge spre transfigurarea proprie "pămîntului nou".

nu avem de-a face cu o fugă în altă lume, ci cu o mutație obiectivă: depășirea valorilor penultime, în direcția valorilor ultime.

Credința inteligentă este fapta unui adult, nu cea a unui copil. Biserica se întemeiază pe re-nașterea în Duh, iar nu pe nașterea naturală a omului. Or, numai o Biserică recrutată prin nașteri naturale își poate pleca urechea la anumite aspecte ale "noii teologii", riscând să cadă astfel în plin infantilism religios.

Obositoarea opoziție dintre "credință" și "religie" – predicată de teologia secularizării și a "morții lui Dumnezeu" – anihilează tot ceea ce este pozitiv în Tradiție, de la doctrina îndumnezeirii omului pînă la accentul pus pe "noua făptură". Făptura este înnoită prin moartea și învierea lui Hristos, care au schimbat regimul ontologic al ființei umane. Te poți întreba dacă în cele două cazuri vorbim de același Dumnezeu, de aceeași Evanghelie, de același mister al Hristosului care slujește pătimind. Se produce astfel o periculoasă marxizare a conștiinței creștine, care ajunge la alternativa: fidelitatea față de Cuvîntul lui Dumnezeu, înțeleasă după bunul plac, sau respectarea dorințelor omenești care inaugurează un milenarism de stînga, înrădăcinat mai degrabă în Vechiul Testament, decît în cel Nou. În mod simptomatic, curenții unei noi ideologii pornesc din profunda gîndire a lui Dietrich Bonhoeffer; or, acest teolog lutheran – admirabil în anumite privințe – scria la sfîrșitul tragic și prematur al vieții sale: "am

observat dintotdeauna că tot ceea ce gîndesc și resimt este inspirat mai degrabă din Vechiul Testament, pe care l-am citit în ultima vreme mult mai des decît Noul Testament..."⁸⁹. Curente progresiste intră în lupta politică, economică și socială inspirîndu-se tocmai din profeții Vechiului Testament și erijînd contestația permanentă în mit al acțiunii revoluționare violente. Or, adevărata revoluție nu poate veni decît de la **metanoia** evanghelică orientată către omul "Zilei a opta" – acel om pentru care "totul este nou", căci "Hristos a așternut toate cele sub semnul crucii Sale".

Fără să uite cerințele dreptății, organizarea cetății omenești (în textul din Isaia 40-53) se subordonează Slujitorului care pătimește și se axează pe prezența lui Dumnezeu printre oameni. Fie că e vorba de capitalism sau de marxism, lumea de față este radical contestată în Evanghelie, în numele unei realități transcendente. Omul acestei lumi trudește la tăierea unui drum istoric pavat cu valori care nu se referă la o cetate ideală immanentă, ci la "pămîntul nou", care este cetatea lui Dumnezeu. Strategia umană trebuie să participe la strategia lui Dumnezeu. Strategia transcendentă a lui Dumnezeu, tradusă prin Evanghelie, nu promite nici o reușită materială; în realitate, fiecare epocă istorică se încheie cu un eșec, dar toate aceste mari eșecuri sînt de fapt mari izbînzi, intrucît dezaxează istoria, conducînd-o la marginea limitelor sale, către transcendența propriei transfigurări. Dat fiind că Hristos

contestă această lume, Pogorîrea Duhului Sfînt coboară peste lume energiile Lui mîntuitoare. Hristos contestă moartea prin propria Sa moarte și Se poartă la iad pentru a ieși de acolo ca dintr-un "palat de nuntă"; El își contestă călăii, pentru a le dărui iertarea și învierea. El ne oferă tuturor nu atît o viață îmbelșugată, cît înfierea divină și nemurirea pe care o gustăm încă de aici.

Toate actele de justiție și de înnoire socială nu au, în ele însele, o valoare absolută. Ele nu sînt adevărate decît în Hristos, în măsura în care mărturisesc prin El iubirea Tatălui. Încă de aici, asemenea acte capătă ceva din dimensiunea eternității: actualitatea divină se înscrie în cea umană doar atunci cînd oamenii se deschid către alteritatea transcendentei. Vestirea "morții lui Dumnezeu" recurge la o violență care reduce iubirea divină la vederile omenești, declarînd că ea este inaccesibilă în afara politici și a mijloacilor individuale. Relația directă cu Dumnezeu este pusă la îndoială, rugăciunea și contemplația devin inutile întrucît se presupune că numai revoluția violentă ar redeschide calea spre un Dumnezeu care ar învia, deci, prin politică!

În fața acestei aberații trebuie să spunem, dimpreună cu Părinții, că iubirea ca "sacrament al fraternității" înseamnă primirea aproapelui prin, în și alături de Hristos – Cel care ne locuiește sufletul și ne îngăduie să ne numim unii pe alții "frați". Teologiile violenței nu au temeiuri evanghelice și uită că Hristos ne îndeamnă să depășim pasiunea confrun-

tărilor. Atunci cînd, într-un caz concret, soluția chirurgicală devine necesară, trebuie să avem luciditatea de a ne aminti că ea riscă întotdeauna să dezlanțuie puterile diavolești.

3. PARADOXALA ATITUDINE A LUI DUMNEZEU, DUPĂ SFINȚII PĂRINȚI

Recomandînd abordarea negativă a misterului lui Dumnezeu, Părinții Bisericii ne previn că noțiunile de "putere" și "omnisciență" comportă riscul antropomorfismului și ne arată că aceste categorii nu i se pot aplica lui Dumnezeu. Dumnezeu este "cu totul Altfel", adică misterios și "căutat la nesfîrșit".

Într-adevăr, dogma trinitară ne învață că Tatăl este Tatăl întrucît renunță la orice superioritate asupra Fiului și a Duhului Sfînt. El ne împărtășește Ființa Sa, într-o egală demnitate. După Sfîntul Ioan Damaschin, Cei Trei Se unesc nu pentru a Se confunda, ci pentru a Se cuprinde unii într-alții. Fiecare Persoană divină Se arată arătîndu-Le pe celelalte, cuprinzîndu-Le, primind totul de la Ele, dăruindu-Se pe deplin celorlalte, în eterna mișcare a iubirii trinitare, care devine echivalentul libertății.

Omul creat după chipul lui Dumnezeu intră într-o relație intimă cu misterul trinitar, pătrunzînd înlăuntrul iubirii jertfelnice. Creația – capodoperă a Sfintei Treimi – implică riscul ca Dumnezeu să-și limiteze sacrificial propria atotputernicie: "Milă

voiesc, iar nu jertfă" (Osea 6, 6). Iată de ce Dumnezeu "Se retrage" lăsând omului pasiunile inimii ca spațiu al propriei libertăți, căci, așa cum spune adagiul patristic, "toate îi sînt cu puțință lui Dumnezeu, în afară de a sili iubirea omului". Întrucît dorește să întemeieze relația Sa cu omul pe o reciprocitate consimțită, Dumnezeu devine într-un anumit fel vulnerabil și "slab". El renunță la propria omnipotență, împarte cu omul pîinea suferinței, pentru că dorește să bea împreună cu el vinul bucuriei. Dar, această "slăbiciune" este de fapt culmea atotputerniciei divine, care nu vrea să creeze un reflex pasiv, o marionetă supusă, ci o "făptură nouă", liberă după chipul libertății dumnezeiești, adică nelimitată și capabilă să-L iubească pe Dumnezeu pentru El Însuși, dar deopotrivă capabilă să-L opună un refuz. Iată de ce Dumnezeu nu Se manifestă prin tunete și fulgere, ci printr-o discretă adiere lăuntrică asemănătoare cu așteptarea, în taină, a unui prieten (I Regi 19, 11-13). Potrivit marilor mistici, Dumnezeu este divinul cerșetor al iubirii, care așteaptă la poarta inimii: "Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine" (Apocalipsa 3, 20). "Dumnezeu – spune Sfîntul Maxim – devine cerșetor datorită condescendenței Sale pentru noi și pătîmește pînă la sfîrșitul timpului, după măsura suferinței fiecăruia dintre noi".

Decretele unui tiran întîmpină întotdeauna rezistența surdă a supușilor. Biblia, în schimb, înmul-

tește mereu chemările și rugămintele: "Ascultă, Israele" (Deuteronom 6, 4), sau: "dacă vrei să fii desăvîrșit" (Matei 19, 21). "Și a trimis pe slugile sale ca să cheme pe cei **poștiți** la nuntă..." (Matei 22, 3). Dumnezeu este Împăratul care face o chemare și așteaptă "pătîmind" răspunsul benevol al copilului Său. Autoritatea lui Dumnezeu nu rezultă dintr-un ordin care vine de sus, ci din lucrarea Lui tainică, exercitată nu atît asupra omului, cît înlăuntrul lui. "Dumnezeu – spune Sfîntul Augustin – ne este mai intim decît ne sîntem noi înșine", căci transcende ilimitat tot ceea ce ne putem imagina despre El. "Eu sînt Cel ce sînt", Incomparabilul și Necuprînsul. Autoritatea Lui vine din adevărul radios al iubirii și constituie o evidență pe care nici nu o poți dovedi, nici demonstra, dar pe care o primești spunînd, ca Sfîntul Toma: "Domnul meu și Dumnezeul meu" (Ioan 20, 28).

Cînd transmit cuvîntul divin, profeții nu se substituie lui Dumnezeu; la fel, Apostolii sînt lumina întrucît slujesc. "Voi însă să nu vă numiți rabbi... și învățată al vostru să nu numiți pe pămînt... și nici învățători să nu vă numiți" (Matei 23, 8-10). Singurul Stăpîn este Hristos, Fiul care tîlmăcește iubirea Tatălui, aducîndu-le oamenilor înfierea divină. Atunci cînd vorbește de "robul care pătîmește" sau de principul Iisus, Evanghelia nu îi aplică niciodată atributele juridice ale autorității. Așa și cu ascultarea conjugală: acolo unde domnește dragostea adevărată, răgăsurile dintre soți se înscriu într-un registru în

care ascultarea devine o realitate reciprocă trăită întru și deschisă către prezența lui Hristos. Biserica urmează exemplul Mântuitorului: pentru a nu pune un ecran între oameni și Evanghelie, între copii și Tată, Biserica nu este decât slujitoarea adevărului. La fel procedau marii mistici care se estompau pe ei înșiși, nefăcînd din "fiii lor duhovnicești" niște odrasle personale, ci niște fii ai lui Dumnezeu, deopotrivă maturi și liberi.

"Cel care vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă" (Luca 10, 16); de îndată ce accentuezi "vă ascultă" aluneci în concepția juridică despre autoritate și despre delegarea puterilor unui legislator suveran. Or, singura dorință a lui Dumnezeu este unirea Sa liberă cu omul. Figura concentrică a cercului avînd în centru Dragostea radioasă ale cărei raze se unesc în centrul divin se opune acelei eclezilogii piramidale, care presupune delegarea puterilor într-un soi de cascadă ierarhică. Nu e vorba de a pune la îndoială autoritatea Bisericii ca loc al Cuvîntului și al Prezenței divine; este vorba de a nu confunda divinitatea cu slujirile și demnitățile omenești din cadrul Bisericii.

4. LIBERTATEA ȘI AUTORITATEA ÎN MERSUL ISTORIEI

De la Reformă încoace, în Apus, problema se pune în termenii unui acord între autoritate și libertate, cu accentul variabil pe una sau alta dintre

aceste două realități ale vieții bisericești. E o chestiune de dozare: care este părtașia lor reciprocă? La Roma, se pune întrebarea: "În ce măsură putem legitima libertatea poporului salvînd totodată ordinea și autoritatea clerului?" Protestantismul pune accentul pe libertate și se întreabă în ce măsură poți legitima autoritatea salvînd totuși libertatea fiecărui credincios. Se vede clar că acest conflict determină autoritatea și libertatea ca principii corelative astfel încît libertatea este definită în raport cu limita ei autoritară, iar autoritatea este definită în raport cu libertatea pe care trebuie să o mărginească. De la o epocă la alta, limita se deplasează într-un sens sau în celălalt.

În mișcările anarhiste, limita explodează în numele exigenței elementare a unei radicale libertăți care suprimă orice constrîngere. La capătul ei logic, libertatea este prin fire "nemăsurată": ea este, mai mult sau mai puțin "totul sau nimic". Mai devreme sau mai tîrziu, umbra supraomului gîdit de Nietzsche se profilează, Feuerbach anunță eliberarea din orice alienare, iar Dostoievski face bilanțul final proclamînd adevărul ultim al arbitrarului revoluționar: "Libertatea sau moartea". Cercul se închide, iar conflictul nu mai are ieșire, căci principiul dozei, iar conflictul nu mai are ieșire, căci principiul dozei, exteriorizează, se opun reciproc și pierd profunzimea interioară – singura în stare să aducă o soluție. Corelarea exterioră a acestor doi termeni, adică obiectivarea lor – devine explozivă. De-a lungul is-

toriei, libertatea subminează autoritatea, iar autoritatea subjugă libertatea sub pretextul ipocrit de al autorităților. Din subterana lui, omul dostoevskian se ridică vehement împotriva logicii formale stridente: "ce-ar fi să dăm naibii acest «doi-și-cu-doi-fac-patru»?". Știm la ce rezultate concrete poate duce așa ceva.

Înainte de a relua problema din interior, ar fi util să amintim aici câteva definiții clasice. După dicționarul Littré, autoritatea este puterea de a te face ascultat, de a te impune, de a porunci. Legitimă sau nu, autoritatea este invadatoare și nu se poate obișnui cu gândul că nu deține toate puterile. Dacă utilizează puterea și tehnicile de care dispune pentru a-i conduce pe ceilalți spre anumite scopuri, autoritatea devine subjugantă. Răsturnând termenii, filosoful Alain distinge net între autoritate și putere atunci când ne avertizează: "dacă autoritatea mimează iubirea devine odioasă, iar dacă iubește cu adevărat își pierde puterea". Karl Jaspers explică acest fenomen printr-o analiză pătrunzătoare: "Noțiunea de autoritate provine dintr-o gândire latină. Auctor este cel care susține un lucru și îl face să se dezvolte, să crească. Etimologic vorbind, *auctoritas* este forța de a susține și de a dezvolta", deci forța care veghează nu atât la apărarea, ci la creșterea unui lucru. Vedem așadar că ea nu determină ascultarea, ci **împlinirea**. Lafay precizează: "Autoritatea este diferită de putere. Prima inspiră un sentiment de

respect și venerație, cealaltă un sentiment de frică. Autoritatea este legată de demnitate, puterea, de forță". Părintele Laberthonière merge mai departe: "Când autoritatea se supune oarecum celor care i se supun, legându-și devenirea de soarta acestora și urmărind împreună cu ei un scop comun, atunci ea devine libertate". În acest caz, autoritatea este paznicul și garanția libertății. După cum spune Monseigneurul Dupanloup: "Orice autoritate care nu are drept principiu devotamentul, nu merită acest nume". Scriptura numește acest devotament prin termenul **diaconia**. "Autoritatea – mai spune Părintele Laberthonière – care este concepută doar ca putere impusă prin forță sau violență devine inevitabil exterioară și străină celui asupra căruia se exercită... Dar ea poate și forma absolut contrară", cea a **interiorității**. Citim în Evanghelia după Luca (9, 54): "Doamne, vrei să zicem să se coboare foc din cer și să-i mistuie...? Iar El, întorcându-se, i-a certat și le-a zis: nu știți oare fiii cărui duh sunteți?". Foarte apropiat de creștinismul răsăritean, Părintele Laberthonière exprimă corect natura **interiorizată** a acestuia, care schimbă în întregime natura autorității.

5. TRADIȚIA RĂSĂRITEANĂ

Sfântul Pavel se referă la creștinism ca la o carte a libertății spiritului omenesc. Maximalismul evanghelic suprimă moderația bine cântărită și dozată a

căii de mijloc. "Dumnezeu nu ne cere atîta..." va spune bunul simț al omului de bine, dar Dumnezeu ne cere totul și încă ceva pe deasupra.

Părinții Deșertului nu-și puneau nici o problemă teoretică; ei trăiau pur și simplu o libertate nemărginită. Pilda lor ne prescrie neîncetat virtutea interiorizării: fiecare om poate găsi spațiul libertății interioare de îndată ce se așează înaintea Feței lui Dumnezeu. Învățătura Sfîntului Pavel confirmă ceea ce trăise deja Epictet: chiar și un sclav are înlăuntrul său libertatea unui rege. O asemenea libertate găsește în Dumnezeu nu atît o limită – căci Cel Nelimitat nu se poate mărgini – cît singurul izvor care-i astîmpără setea, alimentîndu-i conținutul dincolo de orice constrîngere. Omul trebuie să se supună voinței lui Dumnezeu, dar nu pur și simplu. Dumnezeu dorește împlinirea voinței Sale, dar nu vede în om un sclav, ci un fiu liber și un prieten al lui Hristos.

Într-o definiție clasică, libertatea este facultatea de a alege. Sfîntul Maxim Mărturisitorul afirmă exact contrariul: nevoia de a alege, spune el, este o slăbiciune inerentă căderii în păcat. Adevărata libertate este avîntul absolut care se orientează către Bine fără să aibă rețineri sau întrebări. La nivelul sfînțeniei, opțiunea nu mai este o condiție a libertății. Aflat dincolo de orice alegere, cel desăvîrșit urmează nemijlocit și spontan calea Binelui. În cea mai subtilă formă a ei, libertatea nu-și mai suportă propriile rațiuni, ci și le creează. Ea se înalță acolo unde actele cele mai libere sînt singurele acte depli-

ne. Dumnezeu nu alege. După chipul său, faptele sfîntului depășesc orice preferință. Ezitarea și alegerea, căutarea directivelor autorității sînt specifice unei voințe sfîșiate de dorințe contradictorii care se izbesc neîncetat una de alta. Desăvîrșirea constă în simplitatea unei firești convergențe supranaturale între voința umană și voința lui Dumnezeu. Ea nu se poate atinge decît prin depășirea oricărui raport de exterioritate.

6. AUTORITATEA ESTE ADEVĂRUL CARE NE FACE LIBERI

Dacă acceptăm falsa dialectică (pe de o parte puterea Episcopatului, pe de alta libertatea Poporului lui Dumnezeu), totul se deformează, devine obiectiv și disproporționat tocmai din pricina nevoii de măsură. Am putut deja observa că autoritatea concepută ca o valoare exterioară își schimbă esența. Odată interiorizată, ea capătă o valoare extrem de paradoxală: autoritatea se neagă pe ea însăși, refuză orice putere de constrîngere și se suprainalță la un nivel unde se identifică cu Adevărul. Tradiția răsăriteană afirmă că Dumnezeu, Hristosul din Evanghelii, și Biserica nu reprezintă o autoritate, dat fiind că autoritatea ne este totdeauna exterioară. Or, acestea nu sînt autorități care înlănțuie, ci adevăruri care eliberează.

Orice dozare după chipul blocurilor politice întemeiază doar libertatea de opțiune. În acest caz,

omul e liber înaintea alegerii; de îndată ce opțiunea lui a fost făcută, el își pierde libertatea. El a ales un principiu erijat în autoritatea căreia i se va supune. Sîntem în fața unui paradox: libertatea de a alege este un drept care începe prin a limita și sfîrșește prin a suprima libertatea ca atare.

Or, Evanghelia ne descrie, evident, altă situație. Ea ne invită să cunoaștem și deci să alegem obiectul ei – Adevărul – iar acest Adevăr ne slobozește și ne face cu adevărat liberi. Asta înseamnă că orice opoziție între autoritate și libertate se așează pe un plan extra-ecclesial, unde victoria uneia sau a alteia nu conduce deloc la libertatea lui Hristos. Teologia de școală este mereu ispitită de propriile ei măsuri: un episcop are măsura deplină, un preot, ceva mai puțin, iar un laic nici atîta; aici, harul lucrează, dincolo, lipsește cu totul. Or, Duhul Sfînt suflă unde voiește și cine ar putea să-L măsoare? Îi simțim prezența, dar nu știm nimic despre lacunele Sale, pesemne inexistente.

Unul dintre cele mai vechi simboluri de credință mărturisește: "Cred în Biserica Duhului Sfînt"; această misterioasă identificare vrea să spună: cred în Biserică, în care a prisosit "har peste har", fără nici o măsură. "Legea (autoritatea) prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul (libertatea) au venit prin Iisus Hristos" (Ioan 1, 17); "Dumnezeu nu dă harul cu măsură" (Ioan 3, 34). Setea de libertate adevărată este setea de Duhul Sfînt care eliberează în chip deplin. Simone Weil vorbește despre această

sete astfel: "A invoca pur și simplu Duhul; un strigăt, o chemare. Ca atunci cînd nu mai poți de sete, cînd nu-ți mai reprezîți actul de a bea, nici în general, nici în raport cu el însuși: îți imaginezi doar apa, apa ca atare, iar acea imagine a apei este strigătul întregii tale ființe...". O asemenea sete poartă Biserica trăită ca o continuă pogorîre a Duhului Sfînt, ca o supraabundență permanentă de har: "Și cel însetat să vină, cel ce voiește să ia în dar apa vieții" (Apocalipsa 22, 17). Aceasta este însăși esența Bisericii: nu atît autoritate, cît sursă abundentă, har peste har, libertate adăugată libertății care elimină orice "obiectivare", orice conflict, orice spaimă de sclav.

Căderea în păcat nu este decît pervertirea raporturilor interioare stabilite de Dumnezeu. Dar înainte de acesta, Șarpele a pervertit starea paradisiacă sugerînd ideea falsă a unei opreliști, deci a unei Legi înaintea căderii. Șarpele insinuează: "Dumnezeu a zis El, oare, să nu mîncăți roade din orice pom din rai?" (Geneza 3, 1). Or, Dumnezeu spunea exact invers: "Din toți pomii din rai poți să mîncîci" (Geneza 2, 16) arătînd doar că urmările vor fi diferite. Dacă Sfîntul Pavel spune "Toate îmi sînt îngăduite, dar nu toate îmi sînt de folos" (I Corinteni 6, 12), Șarpele ar spune: "Toate sînt interzise, dar toate sînt de folos". În acest fel, Dumnezeu este transformat în Lege care interzice. Dar Dumnezeu nu spune: "Nu mîncă din acel fruct pentru că altminteri vei muri". Nu este un ordin, este preves-

tirea unui destin liber ales, în ambele sensuri. Nu este vorba de o banală neascultare: e vorba de neglijarea comuniunii vitale cu Tatăl, de stingerea dorului după prezența Lui, după iubirea adevărată care dă viață, în vreme ce la polul opus se găsește moartea. În momentul ispitirii, omul și-L reprezintă pe Dumnezeu ca pe o autoritate care emite ordine și pretinde o supunere oarbă. Sugestia aceasta vine de la Satana, de la revolta originară împotriva unei autorități obiectivate, sărăcite și pervertite, care nu mai reprezintă un adevăr eliberator. De când omul L-a "obiectivat" pe Dumnezeu instituind o distanță, un spațiu exterior, el se ascunde și rătăcește prin beznă, fabricându-și o existență de prizonier. Iată de ce vine Hristos pentru a spune: "Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să propovăduiesc robilor dezrobirea... și să slobozesc pe cei apăsați" (Luca 4, 19).

Sensul păcatului originar este transformarea lui Dumnezeu într-o autoritate exterioară, în Lege, fapt care conduce la transgresarea Legii divinizate situându-l pe om în afara lui Dumnezeu. A trebuit să survină Întruparea pentru ca omul să se regăsească în lăuntrul lui Dumnezeu. A trebuit ca Pruncul Iisus să dezvăluie adevăratul chip al Tatălui, prin parabola fiului risipitor, în care autoritatea justițiară nu este de partea părintelui, ci de aceea a fiului cel mare. Tatăl nu face decât să alerge în întâmpinarea copilului său.

"Lăsați morții să-i îngroape pe morți" înseamnă: îngropați autoritatea și libertatea care au murit de aceeași boală. "Știți că ocîrmuitorii neamurilor domnesc peste ele și cei mari le stăpînesc. Nu tot așa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare, să fie slujitorul vostru" (Matei 20, 25-26). Sfântul Ioan Botezătorul este "cel mai mare dintre oameni" pentru că este "cel mai mic" (Matei 11, 12). Cuvîntul Sfîntului Pavel (II Corinteni 1, 24): "nu că doar avem stăpînire peste credința voastră, dar sîntem împreună-lucrători ai bucuriei voastre" – exprimă de minune concepția răsăriteană despre "autoritatea" episcopală.

În Noul Testament, "porunca nouă" înlocuiește Legea mozaică și instituie o relație reciprocă: "Cel ce mă iubește... pe acela îl voi iubi". Autoritatea mesianică a lui Iisus constă în puterea de a ierta păcatele și de a vindeca întru mîntuire. Totul este interiorizat: Legea și Profeții concentrîndu-se în porunca iubirii. Autoritatea conferită celor Doisprezece și urmașilor acestora se exercită în interiorul comunității, niciodată deasupra ei. Identificarea dintre Biserică și Hristos – Capul și Trupul – invalidează orice autoritate umană asupra Poporului lui Dumnezeu, fiindcă o atare autoritate ar pune un om deasupra lui Hristos. De la Irineu încolo, episcopatul nu este o putere **asupra** Bisericii, ci însăși expresia Bisericii; identitatea ei sacramentală și harisma adevărului nu exprimă infailibilitatea unei persoane, ci pe aceea a unei Biserici locale, unită cu Biserica sobornicească.

De la Cincizecime, Biserica este călăuzită de Duhul Sfânt, iar sinodul apostolic de la Ierusalim i-a formulat principiul de viață, chiar dacă nu s-a referit la cuvântul Domnului: "Păruțu-s-a Duhului Sfânt și nouă..." (Faptele Apostolilor 15, 28).

Totuși, în Biserică, totul este "în ordine", iar episcopul este răspunzător de propovăduirea corectă și de îndrumarea pastorală a comunității. Consensul universal este semnul adevărului în materie de credință, căci singura instanță supremă în interiorul Trupului eclezial este Duhul Sfânt. Nașterea "făpturii noi" izbăvește și ne face să vedem în Biserică "libertatea mării fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 21).

Scepticismul de astăzi se împotrivesc autorității exterioare pentru că râvnește după principiul interiorității și presimte că misterul Bisericii nu constă în autoritate, ci în Duhul Adevărului.

Cunoașterea Adevărului care te eliberează nu este cea a adevărului **despre** Dumnezeu, ci este cunoașterea Adevărului care **este** Dumnezeu sau, cum spune atât de bine Sfântul Simeon, sărbătoare a Înălțării: "Te slăvesc pentru că, neamestecat și neîmpărțit, Te-ai făcut un duh cu mine"⁹⁰. Focul dumnezeiesc cuprinde Creatorul și făptura, înlătură orice distanță și orice obiectivare sau exteriorizare a autorității. Sartre este dornic de o libertate formală, dar această libertate este vidă, fără obiect; după spusele lui Simone Weil, ceea ce predomină este obiectul sau conținutul: apa vieții, Duhul Sfânt revărsat fără măsură.

În ziua Cincizecimii, Sfântul Petru citează profeția lui Ioil: "Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrînii voștri vise vor visa" (Faptele Apostolilor 2, 17). Pogorîrea Duhului Sfânt semnifică inaugurarea **calitativă** a timpului final, chiar dacă pentru moment darurile Duhului sînt împărțite de-a valma. Mișcările inspirate de Conciliul Vatican II atestă un dinamism care pune în mișcare Trupul Bisericii; tatonări adesea stîngace, ele caută în chip pozitiv, printre rătăcirile trecutului, adevărata relație dintre părțile aceluiasi Popor ales; episcopii și laicii sînt laolaltă și deopotrivă **slujitori**, după chipul Domnului. Duhul Sfânt poate provoca doruri și nerăbdări, sau căutări loiale care servesc înaintării către Împărăție.

În amintirile sale din adolescență ("Cuvintele") Sartre spune ceva profund: "Îl așteptam pe Creator Tatăl și m-am trezit cu un Director General". Biserica trebuie să fie atentă cu aceste așteptări, cu aceste căutări, dar trebuie mai ales să le dea răspunsuri. Printr-un asemenea răspuns, episcopul nu va mai fi văzut ca un șef, ca un patron cu putere de constrîngere, ci ca un chip al Tatălui; iar un om însetat de libertate va fi tratat precum fiul rătăcitor care nu caută autoritatea, ci inima părintească. Aceasta ar fi bucuria și libertatea copiilor lui Dumnezeu care ar găsi în Biserică, dincolo de reguli și de funcții, Duhul Sfânt.

Atunci cînd devine interioară, ascultarea de Dumnezeu te face să-L vezi pe Cel cîntat în Liturghie: "Unul Sfînt, Unul Domn Iisus Hristos". Este singura Domnie revelată de Dumnezeu Însuși, aceea a lui Hristos Care bate la ușa inimii omenești (Apocalipsa 3, 20). Alături de Hristos există Domnia pentecostală a Sfîntului Duh dimpreună cu suflarea lui liberă așteptînd Domnia Tatălui în sînul Împărăției: dar se poate numi Domnia "autoritate"? Ar fi absurd. Împărăția este Domnia Treimii care îi include pe toți oamenii – eliberați pînă la urmă prin Adevărul Bucuriei neapuse – în cercul sacru al unei nesfîrșite iubiri. Asemenea Sfîntului Ioan Botezătorul, Biserica trebuie "să se micșoreze" pentru a nu însemna decît prezența lui Hristos – Mirele – care face deja din comuniunea euharistică o comuniune nupțială cu oricare suflet omenesc.

VIII

Către Bisericile lui Hristos

Sîntem în fața unui fapt istoric brutal. Din diverse motive, Biserica epocii pre-constantiniene este respinsă. O mîină de oameni fără nici o priză istorică care-și proclamă mesajul în fața unei lumi ostile. Mai precis, e vorba de epoca post-constantiniană. Lumea nu mai este păgînă, pentru că a devenit profund atee. Ascultă alte evanghelii și alți profeți. Forțe dinamice intră în acest joc, încercînd mereu să integreze în lume o seamă de dominante noi, incompatibile cu morala creștină.

În fața oricărei afirmări a transcendentului, spiritul sceptic al oamenilor se întrebă: "Ce este adevărul?". Pilat disprețuia mentalitatea iudaică. Cu atît mai mult are dreptate lumea de astăzi atunci cînd disprețuiește creștinismul istoric, al cărui chip este brăzdat de atîtea trădări.

Dumnezeu nu mai găsește în realitatea fierbinte și palpitantă a vieții nici un suflet suficient de curat și dezinteresat pentru a-l prelua mesajul. Pentru că totul este în mod atît de hidos compromis, rolurile s-au inversat: Biserica este judecată de lume. Crești-

ni au făcut totul pentru a steriliza Evanghelia; s-ar spune că au scufundat-o într-un fel de lichid neutralizant. Tot ceea ce izbește, răscolește și răstoarnă a fost amortizat. Omul respinge o religie devenită inofensivă, plată, călduță și rezonabilă. Cuvîntul cheie "Dumnezeu nu ne cere atît de mult" strică sarea Evangheliei, adică teribila frenezie a Domnului, care ne cere imposibilul. Nu se poate nici măcar spune că Evanghelia se lovește de un zid, pentru că un zid simbolizează reacția, pe cînd Evanghelia nu întilnește decît totala indiferență; vocea ei răsună în gol, trece pe alături și nimic nu o reține.

Biserica nu mai este – ca în primele veacuri – marșul triumfal al Vieții printre cimitirele lumii. Toate definițiile teologice recente vorbesc despre natura Bisericii ca despre ceva surprinzător de static și de egocentric: ea apare ca un loc de auto-nutriție, ca o adunare care se hrănește. Pierzînd ideea apostolică de Trup, organism care trăiește din prezența reală a lui Hristos (acel Hristos care nu a venit nici pentru Apostoli, nici pentru o adunare parohială), Biserica nu mai există în raport cu lumea. În mod straniu, credința creștină își pierde astfel calitatea de ferment: ea nu mai asigură dospirea nici unui aluat; creștinii nu mai au simț misionar; nu mai știu să se poarte ca niște ambasadori, ca niște trimiși. Viața se învîrte în circuit închis! După două milenii de creștinism istoric, cea mai teribilă critică pe care lumea o poate face Bisericii este aceea de a fi deve-

nit o oglindă fidelă în care lumea apare ca propria ei erezie creștină, carne din carnea Bisericii.

Creștinismul, urmat de lumea întreagă s-a instalat în ruptura dintre divinitate și umanitate. Potrivit formulei hristologice fundamentale de la Sinodul IV ecumenic, întrunit la Calcedon, firea umană și cea divină s-au unit în Hristos în chip **neamestecat** și **neîmpărțit**. Or, dacă în teologie monofizismul divin devalorizează omenescul (mărturisește despre asta absența tragică a unei antropologii creștine), monofizismul uman decade, în schimb, în diferite forme de umanism, ajungînd să izoleze, și mai apoi să supprime divinitatea. Dar ceea ce este infinit mai grav este faptul că orice erezie a gândirii este produsul unei erezii existențiale. Arius era în viața lui personală adeptul monoteismului iudaizant, iar erezia lui teologică de acolo a pornit. Creștinii de azi sînteretici în viața lor și fac o teologie de eunuci ("pot famenii să vorbească despre zămislire?" – se întreba Sfîntul Atanasie); chiar atunci cînd este corectă, o asemenea teologie miroase a moarte.

Vedem urmările rupturii chiar și în prezența eroicului efort de evanghelizare făcut în prezent: cele două curente dominante nu se întîlnesc: pe de o parte întîlnim convertirile individuale făcute pe cont propriu, pe verticală, și deci pîndite de pericolul sectarismului; pe de altă parte vedem curentul care întruchipează în lume creștinismul orizontal, pîndit de secularizare: ceea ce lipsește este punctul de joncțiune. Mîntuirea nu se poate obține decît în

Biserică, dar aceasta este înfiptă în lume, foarte departe de acel: "Vino, Doamne, Iisuse!" din Apocalipsă 2, 20. Întrucât soluția istorică integrală se află dincolo de marginile istoriei, Biserica vieții parusiale este singura care trăiește realmente într-o istorie împlinită și desăvârșită.

Nici o mișcare de renaștere nu va fi eficientă și durabilă atîta vreme cît omul nu va deveni un mădu-lar viu al trupului, iar parohiile niște spații vitale, în care plenitudinea Hristosului parusial va copleși plenitudinea Hristosului istoric. Or, masa creștinilor mărturisește fie o religie de cucuvele sumbre, marcată de o gravitate care te incită la ateism, fie o religie încropită din cîteva fărîme naive de optimism, de zîmbete facile și de uitare a morții care alcătuiesc împreună o viziune de o dezarmantă stupiditate.

E foarte posibil ca psihanaliza mentalității creștine curente să scoată la iveală una dintre cele mai profunde cauze ale inactualității mesajului creștin. Creștinismul nu este o doctrină, ci un mod de viață, întrupat prin fapte. Reacția omului de rînd – produs tipic al evoluției sociologice moderne – este înaintea de orice o reacție față de faptul creștin. Ceea ce îl interesează în comunism nu este deloc speculația marxistă, ci faptul comunismului, concretizat în "omul nou" pe care acesta l-a produs. Omul de rînd aude mesajul creștin în funcție de lumina sau de beznă faptelor creștinești. Or, vulgul creștin ne pune în fața unui fenomen evident: creștinătatea nu este deloc "o rasă nouă"; ea este doar o formă socio-

logică specifică și aici descoperim cea mai gravă explicație a eșecului creștin.

Credința nu mai este un izvor: ea a devenit o suprastructură, un element așezat peste structurile lumii în care credincioșii se implică, iar această realitate este un exemplu frapant de alienare sociologică. Preoții și pastorii și-au însușit un vocabular suplimentar, dar modul lor de a gândi, de a concepe, de a aprecia și de a acționa – adică întregul lor comportament – este determinat sociologic. "Unitatea" Bisericii apără proprietatea privată sau colectivizarea; pentru unii, elementul demonic este echivalat cu "socialismul", pentru alții cu "capitalismul". Împărăția lui Dumnezeu nu mai este decît o categorie etică sau "instrumentală" de propagandă, un element care încununează edificiul. Un stoic, un spinozist sau un ateu se angajează și ei în numele unor credințe morale. De aceea toate virtuțile creștine se dărîmă în fața întrebării: "Au nu fac și neamurile același lucru?" (Matei 5, 47). Sfințenia nu este deloc același lucru? (Matei 5, 47). Sfințenia nu este deloc o virtute, ci un reflex al transcendentului. Atunci cînd preocuparea etică se axează asupra Logosului, orice perspectivă morală se răsfoiește, căci transcendența creștină nu este cea a existențialistilor captivi într-o lume închisă, ci aceea care privește lumea în ansamblul ei.

De la Constantin cel Mare încôace, puterea Bisericii asupra istoriei nu se exercită nici deasupra, nici înăuntru, ci se identifică cu structurile seculare ale lumii. Astfel, creștinismul feudal, burghez, pro-

letar, își pierde complet puterea de a restaura totul pe un plan superior. Monahismul este produsul unei revolte împotriva alienării Bisericii de către Imperiu; numai eroismul din pustiu părea să poată răspunde, pe atunci, exigențelor absolute ale Evangheliei. Biserica – mister dinamic – logodnică așteptându-și Regele – a devenit o "societate religioasă" supusă legilor evoluției naturale. Urmările sînt dezastruoase.

Dacă în aparență "creștinii nu valorează mai mult decît ceilalți", în profunzime, un creștin poate învia morții, datorită sevei pe care o primește din lumea cealaltă; dar, de îndată ce se hrănește cu hrană pămîntească, creștinul nu mai este în stare decît să sape gropi.

Întruparea este înrudită cu veacul. Templul a devenit o vastă "companie de asigurări" pentru viața veșnică: un minimum de riscuri (pariul lui Pascal), o tehnică de consolare bazată pe niște "trucuri" adaptate de la caz la caz. Credința creștină este prezentată ca o investiție de viață sigură, iar împărtaşania este oferită ca un fel de comprimat pe bază de eternitate. Afectat de instabilitatea valorilor curente, omul se agață de ce-i mai rămîne, de "stabilitatea" valorilor spirituale, dar acest fapt contrazice în fond ordinea spirituală: prin pierderea sentimentului kierkegaardian care te face să te simți la o mie de leghe sub mări, precum și prin căutarea unor garanții ale mîntuirii, omul compromite în final mîntuirea însăși. Burghezia creștină a făcut din Evanghelie prelungirea optimă a aspirațiilor umane către

cea mai bună dintre lumile posibile: Împărăția lui Dumnezeu. Optimismul bigot și dulceag, golit de orice trăire tragică, este cel care a dus la pierzanie creștinismul istoric. În realitate, Evanghelia este în mod funciar inadaptabilă și explozivă; ea pretinde o metamorfoză, o **metanoia** care sfărîmă nu doar formele istorice, ci istoria însăși.

Datorită acestei interiorizări fundamentale a adevărului său, creștinismul nu poate produce o știință, o filosofie sau o politică proprie: nu există filosofi creștini, așa cum nu există băcani creștini. Nu există decît oameni încreștinați care exersează în chip drept sau strîmb arta, medicina sau comerțul. Nu poți să obții o matematică creștină, dar poți să fii creștin. Oricare expresie depinde de izvorul, dar niciodată de scopul ei. Chiar dacă aduci într-o casă un vas cu apă sfințită și lipești pe perete un text biblic, nu asemenea accesorii vor face din acea casă o **ecclesia domestica**.

Or, creștinul de astăzi nu este decît un om care adaugă la ansamblul cunoștințelor sale postulatul existenței lui Dumnezeu. Diferența dintre credincioși și necredincioși constă în faptul că primii sînt ceva mai înclinați spre metafizică decît ceilalți. Unii cred în alopatie, alții în homeopatie, alții, în fine, aplică tehnica rugăciunii: observațiile clinice ale doctorului Carrel arată că elementul mistic sporește rezistența bolnavilor; vindecătorii demonstrează că sănătatea profită de credință; miracolul este canalizat sociologic și erijat într-o putere igienic-demon-

trativă. În mentalitatea și comportamentul maselor creștine nu mai există nimic care să se situeze deasupra, care să depășească banalul, care să proclame transcendența prin însăși existența sa. Credința apare ca un element funcțional specific unui tip sau caracterizînd o anumită categorie sociologică: aceeași realitate goleşte mesajul creștin de orice putere metamorfozantă.

Înțelegem astfel de ce creștinismul exclusiv sociologic nu mai poate atrage. Întîlnești aiurea oameni pasionați, avizi de măreție și care fac efortul disperat de a ajunge deasupra, în ceea ce se numește miezul pur al existenței. Sîntem frapați însă, atunci cînd constatăm sărăcia materiei umane din parohii, cînd vedem numărul mare de inși mediocri porniți în căutarea unor compensații; ai zice că toți aceștia sînt acolo întrucît visează să ocupe primele locuri în Împărăția lui Dumnezeu. "Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă", nu pentru că nu ar fi știut să aleagă, ci "a ales pe cele bune ale lumii ca să rușineze pe cei înțelepți" (I Corinteni 1, 27-28). Or, mulțimea creștină se crede foarte înțeleaptă atunci cînd fuge ca de ciumă de tot ceea ce este "nebunesc", de tot ce implică o depășire, de tot ce este mistic, adică de miezul însuși al Evangheliei. În loc să rușineze lumea, mulțimea se confundă cu ea, transformîndu-se într-un praf opac și lipsit de valoare.

În Evul Mediu, Biserica deținea o armă redutabilă: frica de infern. Cu timpul, concepția mistică

despre existență s-a risipit, iar diavolul, împreună cu tot cortegiul său infernal, nu mai este decît o poveste ridicolă de adormit copiii. Raiul nu mai face nici el parte din experiența spirituală a omului și devine, ca și iadul, o pură abstracție. Dar, chiar dacă frica de infern și fericirea Împărăției sînt exteroare omului, el mai are încă la dispoziție adevărul ca sens al existenței. Acolo este însă omul modern cel mai vulnerabil, cel mai ușor accesibil. Răul blochează toate ieșirile, domnește indiscutabil și iremediabil, iar omul suferă și face și pe ceilalți să sufere. Lumea a căzut, dar înălțimea de la care s-a prăbușit nu mai există. Nu mai există vinovați, noțiunea de păcat este golită de orice sens, iar iertarea își pierde în mod tragic orice rațiune de a fi. Nimeni nu mai caută iertarea, pentru că toți sînt niște nefericite victime ale unui hazard care i-a aruncat în această viață: nu le rămîne decît să devină mereu mai neșimțitori, uitînd de ei înșiși; sau să trăiască semet, în afara oricărui Logos; sau să încerce măcar refacerea tipului uman, prin epurarea oricărui rest de angoasă metafizică. Omul trăiește în discontinuitate, purtat de un curent cu ritmuri sacadate și scufundat într-o durată sincopată. Viața nu mai are taine: nu te mai poți iniția decît în domeniul tehnicilor. Cine mai îndrăznește să vorbească despre dragoste, în fața unei tehnici sexuale impecabile? Ce mai poate să-i spună cuiva acel *mysterium tremendum*, acea intuiție a "locului sfințit" care însoțește sentimentul sa-

crului? Și în ce termeni biologici poate vorbi omul modern despre Fecioara-Mamă?

Fețele oamenilor care fac istoria nu te lasă să-i mai imaginezi în genunchi, adică în stare de contemplație. Cum, în afara Căderii, misterul Răului rămâne insolubil, infinitul vicios al istoriei apare ca un defect pe suprafața netedă a unui neant în care nu se petrece nimic. Dezagregarea materiei umane este atât de profundă, încît pînă și ideea înăscută, perfect naturală, a unității lăuntrice a umanității de la primul la cel de-al doilea Adam, le apare acum, chiar și creștinilor, cu totul impenetrabilă și hermetică. De aici, o indiferență absolută învăluie mesajul creștin: "Te vom asculta despre aceasta și altă dată" (Faptele Apostolilor 17, 23). Orice cuvînt este invalidat, din principiu și prejudecată.

Foarte practic, omul calculează și cîntărește, iar cînd se întreabă din întîmplare ce i-ar putea "aduce" aventura creștină, aruncă o privire către creștinătate și nu constată nici o diferență esențială: ca și în lume, el vede acolo tot felul de ipocriși și refulați care își ascund slăbiciunea sau diverși șmecheri care folosesc opiumul pentru a atinge niște scopuri inavuabile. De la construirea Turnului Babel încoace, situația s-a agravat, iar lumea e mai mult ca oricînd plictisită de discursuri și sătulă de cuvinte care nu mai mișcă pe nimeni: nu mai avem de îndurat confuzia dintre limbi, ci haosul dindărătul limbilor. Oamenii nu mai înțeleg nimic. Comuniunea este frîntă. Omul trăiește în izolare.

Poate oare această creștinătate – veritabil praf sociologic – să redevină locul în care strălucește prezența Dumnezeului făcut Om? Mai poate oare chipul lui Hristos "să lumineze fețele alor Săi?", așa cum spune o străveche rugăciune liturgică? Aici e problema. Singurul mesaj cu adevărat convingător nu reproduce cuvintele Logosului, ci Logosul însuși; numai prezența Lui îl va transforma pe misionar în lumină și sare a lumii.

Germenele exploziv al Evangheliei revoluționază și răstoarnă înainte de orice nu atât structurile lumii, cît structurile spiritului omenesc. Accentul se mută de pe activism pe manifestarea lui Dumnezeu în om, pe venirea lui Hristos în sufletul creștinului: "Află-ți pacea lăuntrică și o mulțime de oameni se vor mîntui pe lîngă tine".

Omul modern și-a schimbat ceva în chiar structura tipului său antropologic atât prin magia exercitată de cei posedați, cît și prin licența lui "totul este permis". Dar acest om este nefericit în adîncul sufletului său. Tristețea lui răsună adesea în setea de libertate. Pentru o singură clipă, el este capabil să renunțe la tot, doar-doar îl va vedea pe Hristos și va putea vorbi cu El o clipită. Dar pentru ca acest lucru să se întîmple, va trebui ca misionarul creștin să nu mai molfăie lecțiile din catehism, să fie adică un om care vorbește despre Dumnezeu, devenind cel în care Dumnezeu Se povestește pe Sine. Dacă îl întîlnim pe Hristos în Evanghelie, faptul este explicabil, pentru că fiecare cuvînt de acolo este deja plin

de prezența Lui. Vestitorul trebuie ori să se identifice cu Hristos prin rostire, ori să-și închidă gura pentru totdeauna.

Nu există mîntuire în afara Bisericii: slujirea cuvîntului trece mai întîi prin slujirea Sfintelor Taine și se încheie prin slujirea **întropării**. Numai că Trupul iese în afara istoriei și – tocmai prin această depășire – eliberează omul de orice alienare sociologică. Acest lucru este foarte clar descris de episodul chemării Apostolilor: "lăsați morții să-și îngroape morții" (Matei 8, 22). Chemarea la propovăduire și adevărata vocație lasă în urmă cîmîtirea sociologice.

În vremea sinoadelor, monahismul a fost un glas care anunța sfîrșitul și nu puține generații au fost tulburate de frapanta imagine a eroismului lor. Or, monahismul de astăzi este **deasupra lumii**, nu însă și **înlăuntrul ei**. Esențial rămîne faptul că creștinătatea este, mai mult ca oricînd, chemată să fie deopotrivă **înlăuntrul și deasupra** acestei lumi.

Problema nu este de a folosi un nou limbaj: aceasta ar putea chiar înjosi mesajul evanghelic. Omul este cel care trebuie să se ridice.

"Cel care stă lîngă Mine stă aproape de foc". Nu avem nevoie de paradoxuri dialectice, ci de un foc care să mistuie. Trebuie să ne întoarcem la limbajul simplu și percutant al parabolilor: "Niciodată n-a vorbit un om așa cum vorbește acest Om" (Ioan 7, 46). Hristos îl vestește pe Dumnezeu cu toată ființa Sa și de aceea

izbutea să răstoarne în fiecare clipă perspectivele obișnuite nelăsînd "piatră peste piatră".

Mesajul evanghelic trebuie să-l dezbrace pe om de orice înveliș sociologic, biciuindu-l și îmbrăcîndu-l apoi în Hristos. În Rusia, puterea statului era așa de mare, încît la Revoluție mulți s-au gîndit că Biserica se va prăbuși odată cu monarhia. Nu a fost deloc așa. Călugării alungați din mînăstiri au intrat în viața lumii ca niște oameni liberi, radioși în pofida tăcerii lor. Aceasta este libertatea pe care trebuie s-o căutăm înainte de orice. Persecutorii și lagărele scot pe creștini în afara legii, punîndu-i într-o situație care îi eliberează rapid și ușor de orice sociologie.

Îndemnul "Căutați Împărăția lui Dumnezeu" conține cel mai mare paradox: trebuie să găsești ceea ce nu există pe lumea aceasta: veșnicia în interiorul timpului, absolutul în relativ. Cum să faci? Trecînd de la "a avea" la "a fi". "Fericiți cei săraci cu duhul" nu înseamnă: fericiți sînt cei care nu sînt proprietari sau posesori ai duhului, ci fericiți sînt cei care au devenit ei înșiși duh. Numai aceia reprezintă un adevărat scandal pentru lume și pentru Biserică și în ei stă puterea vestirii. A deveni într-un spirit înseamnă a trăi deja în Celălalt, a te identifica cu El, printr-o experiență eshatologică: Împărăția lui Dumnezeu devine astfel immanentă omului.

Toate activitățile umane: cultura, arta, cugetarea sau acțiunea socială dețin o semnificație religioasă care trece în afara istoriei. Atunci cînd ating culmile, toate aceste forme exprimă – după măsura puri-

tății lor – nu atât propria valoare, cât depășirea acesteia și transformarea ei într-un simbol, într-un semn, într-o săgeată aprinsă care indică venirea Celui mai mare, adică Împărăția Tatălui. Nu aici se află însă concluzia integrală a istoriei și a întregii existențe. Cel care face istoria o conduce treptat în afara propriilor ei granițe. Datoria istorică postulează "desăvârșirea" culturii și a istoriei, ca întruchipări sau icoane ale Împărăției lui Dumnezeu. Confruntat cu înrădăcinarea ultimă în istorie și în materie, un preot din Rusia sovietică a fost întrebat: "Care este problema spiritualității ortodoxe în Rusia de azi?"; la care părintele a răspuns "Parusia". Biserica nu se poate desăvârși istoric decât pregătind Întoarcerea lui Hristos – singura perspectivă în care se poate înscrie evanghelizarea.

Aici întrezărim o soluție la grava chestiune a stilului creștin. Odinioară, stilul exprima – prin toate detaliile vieții curente – spiritualitatea unei epoci. Noi trăim într-o vreme diferită; dincolo de orice formă empirică, a venit ceasul istoric în care nu mai trebuie să oglindim o epocă, ci să-L reflektăm pe Celălalt, printr-o grație și o detașare care traduc imensa libertate de a poseda toate lucrurile, ca și cum nu ai avea nimic. Acesta este stilul apocaliptic, stilul care își pune sigiliul nevăzut, dar cu atât mai pregnant, peste toate cele. Regele Midas prefăcea în aur tot ce atingea. Prin atitudinea lui interioară, un creștin poate face ca toate lucrurile să devină ușoare – veritabile icoane sau chipuri ale

adevărului pe care îl poartă. Odată înțeles ca adevărată categorie spirituală, stilul va fi, prin el însuși, mai eficient decât orice predică. Acesta este climatul strict de libertate în care simțul misionar al laicatu-lui se va putea exercita.

Uriașa importanță a preoților și a pastorilor care merg să lucreze în uzine sau în fermele țărănești nu rezultă dintr-o abandonare a sacerdoțiului, ci din expresia libertății lor în raport cu orice determinare, mit sau complex. În toiul unei lupte empirice, ei sînt simultan înăuntru și deasupra. Credința devine temeiul oricărei sarcini și prefăce orice muncă în slujire profetică. Această profecie pe viață reprezintă poate forma cea mai percutantă a misiunii evanghelice. "Iată, eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea" (Deuteronom 30, 15). Numai că demonismul acestei lumi și-a făcut deja alegerea. De câte ori nu se întîmplă ca omul, neajutat de nimeni în izolarea sa, să rateze mesajul, din frica de a-și schimba viața și temîndu-se de cerințele dumnezeiești?

Atunci cînd nu este falsă, o comunitate creștină se înfige ca un spin în trupul lumii, se impune ca un semn și se raportează la lume ca la un loc de întîlnire între om și Dumnezeu – un loc al dialogului dintre făptură și Evanghelie, un loc unde omul sosește, pricepe și trăiește, în sfîrșit, un loc unde prezența creștină se pune în slujba celorlalți.

Au oamenii Bisericii cunoașterea cuvenită a mediului social și a condițiilor umane concrete? Au ei omeneasca înțelegere de a spune fiecărui ins, care

este sensul exact al vieții, al muncii și al locului pe care-l ocupă în lume?

Nu devii peste noapte propovăduitor. A te apropia de om, de omul modern, este o artă. Esențială este acea putere minunată de a te pune în pielea lui, de a privi lumea cu ochii lui și de a aduce încet la suprafață ceea ce dormitează în el: comuniunea. Esențial este să te estompezi, pentru a-L lăsa pe Hristos să vorbească.

De atâtea ori se întâmplă ca o construcție teologică sau o formulă abstractă să se dărîme în fața unei crime, a unei morți sau a unei singurătăți!

Am văzut oameni cenușii, murdari și urîți care – asemenea unui vechi diamant pe care-l ștergi de praf, încălzindu-l apoi în podul palmei – se transformau brusc într-un fuor de lumină.

Dincolo de fațada obiecțiilor intelectuale, a cinismului sau a indiferenței, orice om își ascunde de fapt izolarea și nevoia unei prezențe.

Primește-L pe Hristos ca "mîncare" și "băutură" și umblă apoi prin lume ca un sacrament viu, ca o Cină de Taină mișcată pe dinăuntru. Căci printr-un om – fie el și tăcut – Hristos va vorbi din nou lumii și se va da tuturor drept hrană.

Mișcați de suflul unei autentice sobornicități, Părinții Bisericii împăcau cunoașterea universală a lumii și viața în Hristos, pînă la punctul în care totul devenea pentru ei "Hristos"; ei știau să facă o teologie în care transferau experiența nemijlocită a

Bisericii; dar, mai ales, cunoșteau secretul de a-și mistui întreaga lor viață în stil euharistic.

Dacă e bine să-i faci pe atei mai puțin siguri de inexistența lui Dumnezeu, este la fel de bine să-i faci pe teologi mai puțin încrezători în speculațiile lor. Ar fi chiar extrem de interesant să vezi la facultățile de teologie o catedră de ateism, care i-ar putea face pe teologi mai puțin grațioși în afirmațiile lor sumare, mai sensibili față de omul concret care suferă și al cărui drum spre Hristos este atît de adesea obstrucționat de ansamblul unor speculații confuze. Nu repari sistemul de încălzire în timpul incendiului și nu stai pe gînduri în momentul în care lumea se prăbușește. Toate forțele noastre creatoare trebuie să se concentreze pentru a ridica o întreagă generație la bucuria nespusă a eliberării, bucurie a slujirii, bucurie a celui ce se numără printre prietenii Marelui. Și, dacă s-ar ivi momentul de a ne vedea înlăturați din viața socială, ar fi bine ca generația aceasta să fie suficient de matură pentru a putea fi generația "mărturisitorilor"; a celor care – așa cum prea frumos spunea odinioară **Scrisoarea martirilor din Lyon** – vor fi în stare să "discute cu Hristos". Sarcina noastră istorică nu este de a recupera formele creștinismului primar, ci de a regăsi acel **Maran atha** – "Vino, Doamne!" – al începutului și de aici, comuniunea cu Biserica ceasului cel de pe urmă. Acesta este ceasul care asigură actualitatea tuturor timpurilor și, prin ea, pe cea a mesajului creștin.

1. **Rencontres internationales de Genève, 1974,**
p. 377;
2. K. Marx, **Gesamtausgabe, I/III,** p. 125;
3. "Cours sur Dieu", in **Célèbres leçons et frag-**
ments, Paris, P.U.F., 1964, p. 284;
4. **Homiliae 7 in Levit;**
5. M. J. Stiasny, **L'homme devait-il travailler au**
paradis?, in "Bible et Vie chrétienne", nr. 77,
p. 77;
6. **Adversus haereses, IV, 18, 5;**
7. Josèphe Malègue, **Pénombres,** p. 98;
8. **La vie en Jésus Christ,** traducere de S. Brous-
saleux, Chevetogne, 1960, p. 80;
9. **Algèbre des valeurs morales,** p. 229;
10. Martin Buber, **Les Récits hassidiques,** Paris
1963, p. 157 sq.;
11. v. Lain Entralgo, **L'Attente et l'Esperance;**
12. **Traité de l'oraison,** 60;
13. **Filocalia,** P. G. 147, col. 860 AB;
14. **Hom. XXVI, 1;**

15. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola 3*, în P. G. 91, col. 409 B;
16. *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, în P. G. 44, col. 1048 C;
17. *Capitole teologice, gnostice și practice*;
18. Sfântul Isaac Sirul, ediția Wensinck, p. 310;
19. *Vie de Moise*, II, 165, colecția "Sources Chrétiennes", p. 82;
20. Pseudo-Dionisie, *Teologia mistică*, în P. G. 3, col. 1000;
21. Ediția Bejdan, p. 320;
22. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Macrinia*, în P. G. 46, col. 97 A;
23. idem, *Hom. in Canticum Cant.* în P. G. 44, col. 920 C;
24. Sfântul Maxim, *Ambigua*, în P. G. 91, col. 1048
25. *Tratatul III*, 2, 12;
26. Nicolae Cabasilas, *La vie en Jésus-Christ*;
27. v. *Eucharistie et Cantique des cantiques* în "Irenikon", 1950, p. 274 sq.;
28. *Hom. Quod est Deus*, 6, în P. G. 31, col. 344;
29. *Lettre 234*, în P. G. 32, col. 869;
30. *Poèmes sur soi-même*, 11, în P. G. 37, col. 1167;
31. *VI Homélie sur les Béatitudes*, în P. G. 44, col. 1269;
32. *Le Guide*, VIII, în P. G. 89, col. 132;
33. *Antir. III*, în P. G. 99, col. 405 B;
34. *Théophanès*, în P. G. 150, col. 937 D;

35. *Homélie sur la Présentation de la Vierge*, Ed. Sophoclès, p. 176;
36. *Filocalia* (în rusă), vol. V, p. 159;
37. Sfântul Isaac, *Sentences*, 50;
38. *Vie de la Moïse*, trad. cit. p. 107;
39. *Macrinia*, în P. G. 46, col. 96 C;
40. *Vitae Patrum*, V, 10, 111;
41. *De Oratione*, în P. G. 79, col. 11, 93;
42. *Hymnes de l'amour divin*;
43. *De fide orth.*, 1, 30;
44. Sfântul Isaac, *Sentences*, 35, 65;
45. Sfântul Ioan Hrisostom, *Hom 32 la I Corinteni*, în P. G. 61, col. 273;
46. Sfântul Isaac, ediția Wensinck, p. 341;
47. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva eunomienilor*, în P. G. 45, col. 580 C;
48. idem, *Hom in Canticum Cant.*, în P. G. 44, col. 869 A;
49. ibidem, col. 828 BC;
50. idem, *Viața lui Moise*, 11, 227, traducerea citată, p. 105;
51. idem, *Hom in Canticum Cant.*, în P. G. 44, col. 852 AB;
52. Sfântul Simeon, *Cuvîntul 90*, ediția rusă de la Muntele Athos, 11, p. 49;
53. Sfântul Isaac Sirul, ediția Wensinck, p. 118;
54. Sfântul Ioan Damaschinul, *Despre credința ortodoxă*, în P. G. 94, col. 1089;

55. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité d'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 187;
56. Sfântul Atanasie, *Despre Întruparea Domnului*;
57. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cateheze*, 32, 3;
58. Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Luc.*, 5, 19;
59. *Adversus haereses*, în P. G. 7, col. 806;
60. *Rugăciunea pentru morți*;
61. Origen, în *Lev.*, Omilia 7, nr. 2;
62. Sfântul Grigorie de Nyssa, în P. G. 44, col. 504;
63. *Omilii duhovnicești*, 11, 1, în P. G. 34, col. 504;
64. v. P. G. 46, col. 609 C și 610 A;
65. v. P. G. 36, col. 412 AB;
66. v. P. G. 90, col. 412 A și 1172 D;
67. *Pedagogul* 1, 6;
68. Aceasta este opinia Sfinților Efrem, Ioan Hrisostom, Ambrozie, Augustin, Ieronim;
69. Sfântul Isaac Sirul, *Sentințe* 48;
70. *Triade*, III, 2, 12;
71. v. P. G. 9, col. 293;
72. v. în P. G. 44, col. 446 BC;
73. *Cateheza V*, în P. G. 45, col. 21 CD;
74. *Omilia* 45;
75. Sfântul Grigorie de Nyssa, *de infant.*, în P. G. 46, col. 176 A;
76. *Oraisons, homélies et discours*, traducere de A. de Stourdza, Paris, 1848, p. 154;
77. *Hom* 16, în P. G. 154, col. 201 D și 204 A;

78. Sfântul Grigorie de Nyssa, în P. G. 44, col. 441;
79. Sfântul Grigorie de Nazianz, în P. G. 37, col. 1327;
80. Sfântul Grigorie Palama, în P. G. 150, col. 1031 AB;
81. v. în P. G. 44, col. 132 D;
82. Agrafo (cuvânt transmis oral) menționat de Clement Alexandrinul;
83. *Quaestio* 89;
84. Sfântul Grigorie de Nyssa, *de profess. christ.*, în P. G. 46, col. 244 C;
85. Origen, în P. G. 12, col. 1264;
86. Sfântul Grigorie de Nyssa, în P. G. 44, col. 128;
87. idem., în P. G. 44, col. 128 B;
88. Este vorba despre prinții Rusiei kievienne, în perioada dominației mongole;
89. D. Bonhoeffer, *Resistance et Soumission*, Labor et Fides, Geneva, 1976, p. 76;
90. Sfântul Simeon, *Hymnes*, I, Paris, 1969, p. 153.

Lexic teologic

Anamneză: "Memorial" al tainelor mîntuirii (Patima, Învierea, Înălțarea și Parusia) întreprins în cursul Liturghiei euharistice. Nu este doar o amintire, ci o reactualizare a realității prezente a lui Hristos prin care Timpul este recapitulat pînă la eternitate.

Apocatastază: *Apokatastasis tōn pantōn* (Faptele Apostolilor 3, 21) desemnează restaurarea tuturor lucrurilor la întoarcerea lui Hristos. Origen și mai mulți Părinți greci și latini au văzut în această expresie o promisiune a mîntuirii universale, care i-ar include pe cei damnați și pe demoni. Condamnată în secolul al V-lea, această opinie teologică particulară ("teologumen") a însoțit totuși speranța și rugăciunea în spiritualitatea ortodoxă.

Apofază: demersul apofatic este o teologie care procedează prin negație: putem ști sau cunoaște numai ce nu este Dumnezeu, esența Lui fiind incognoscibilă.

Doxologie: formulă liturgică de laudă și slăvire a lui Dumnezeu; în greaca patristică, **doxa** înseamnă "doctrină", dar și "slavă". Astfel, cuvântul "Ortodoxie" înseamnă "dreapta credință", dar și "dreapta mărire": oricare dogmă ortodoxă are caracter doxologic.

Epectază: termen din teologia Sfântului Grigorie de Nyssa; folosit în gramatică, el trece în teologie, unde desemnează nesfârșitul "urcuș duhovnicesc" al omului către infinitatea lui Dumnezeu.

Epicleză: Invocarea Sfântului Duh asupra Sfințelor daruri: această rugăciune marchează punctul culminant al Liturghiei euharistice. Prin extensie, termenul desemnează lucrarea Duhului Sfânt care ni-L face transparent pe Hristos.

Eshaton: Realitatea ultimă, definitivă pe care o va institui A Doua Venire a Domnului, dar care este deja prezentă, prin Sfintele Taine, în Biserică; Hristos este numit "o eshatos Adam", "Adamul cel de pe urmă".

Isihia, isihasm: în greacă, **hēsychia** înseamnă "liniștea" inerentă unirii mistice. Isihasmul este o metodă ascetică și mistică axată pe "rugăciunea inimii", adică coborîrea intelectului (**noûs**) în inimă (**kardia**), obținută prin invocarea Numelui lui Iisus Hristos.

Ipostas: termen tehnic patristic (**hypostasis**) desemnând Persoanele Sfintei Treimi. Teologia românească a format această variantă masculină, pentru a elimina orice apropiere/confuzie eventuală cu "ipostazele" întâlnite în neo-platonismul gnostic.

Metanoia: pocăință; literal: "conversiune a intelectului", întoarcere a minții către/în Dumnezeu. În română, termenul grec a devenit "mătanie".

Monofizism: erezie hristologică. Monofiziții – a căror doctrină a fost condamnată în secolul al V-lea – susțineau că în persoana Mântuitorului exista o singură "natură" sau "fire" (**physis**) divină, care a primit aparențe umane.

Nebunie pentru Hristos: formă de sfințenie specific răsăriteană. Nebunul pentru Hristos (**salos dià Hriston**) este o persoană care își asumă integral "nebunia Crucii". Foști asceți în deșert, "nebunii pentru Hristos", se întorc în lume, unde își camuflează virtuțile sub o aparență bufonă, excentrică, provocatoare. Cel mai cunoscut sfânt din această categorie este Simeon din Emesa (secolul al VI-lea).

Nepsis, Neptic: în vocabularul neo-testamentar și în cel ascetic, **nepsis** desemnează "trezvie", starea de veghe spirituală în care sufletul așteaptă Parusia. Marii asceți au fost de aceea numiți "Părinți neptici".

Nestorianism: erezie hristologică în viziunea căreia cele două firi sau naturi ale Mântuitorului sînt despărțite. Ereziarhul Nestorie a fost condamnat în secolul al V-lea.

Pleroma: plenitudine, împlinire. În Hristos, Biserica este chemată să realizeze unitatea pleromatică a întregii umanități.

Stareț: la noi, cuvîntul desemnează conducătorul unei obști sau comunități monahale. Cuvîntul rusesc "stareț" traduce grecescul *geron*, termen care desemna pe vremea Părinților o persoană înduhovnicită, un părinte spiritual înzestrat cu puterea "deosebirii duhurilor".

Synaxă, Sinaxar: synaxa este adunarea credincioșilor la Liturghie. Sinaxarul este o colecție hagiografică incluzînd scurte biografii ale sfinților așezate în ordinea calendarului liturgic anual.

Theosis: deificare sau îndumnezeire. Concept cheie al patristicii răsăritene desemnînd îndumnezeirea harică a omului, respectiv participarea sa la viața Sfîntei Treimi cu ajutorul "energilor divine necreate".

Indexul persoanelor citate

BERDIAEV NICOLAI: cel mai important filosof religios rus al acestui secol (1878-1948). Expulzat de bolșevici, se stabilește la Paris, unde devine unul dintre fondatorii personalismului creștin. Gîndirea sa accentuează libertatea tragică a omului, paradoxala slăbiciune a lui Dumnezeu și sermoul religios al actelor de creație.

CALIST: călugăr athonit de la sfîșitul veacului XIV, devenit patriarh al Constantinopolului în 1357. Îi datorăm o **Regulă spre folosul isihaiștilor** și un **tratat Despre rugăciune** - piese cianice în literatura duhovnicească a Răsăritului ortodox.

DIADOH AL FOTICEI: episcop al Foticei, în Epocă pe la mijlocul veacului al V-lea. Cele 6 **sulă de capitole despre desăvîșirea duhovnicească** pun în valoare "simțul interior al inimii" ca temelie în experiența plenitudinii.

EFREM SIRUL: diacon din Biserica Siriacă (306-373). Scriitor prolific, cunoscut mai ales ca poet și imnograf (supranumit de contemporanii săi: "alăuta Sfântului Duh"). Gîndirea lui semitizantă privilegiază imaginea, simbolul, metafora mistică. A influențat direct creația liturgică siriacă și bizantină.

EVAGRIE PONTICUL: monah egiptean, mort în anul 399, marcat de speculațiile origeniste, el este cel mai "intelectualiza(n)t" dintre Părinții Deșertului.

EVANGHELIA DUPĂ TOMA: Evangheliie apocrifă (necanonică) al cărui text a fost descoperit în Egipt, în 1945. Textul transmite o serie de "logia tou Kyriou", "cuvinte (secrete) ale Domnului" și vădește o certă inspirație gnostică.

FILOCALIA: literal, "iubirea de frumusețe" (spirituală). Culegere răsăriteană de texte ascetice și mistice. Principala sursă a trăirii ortodoxe.

GRIGORIE PALAMA: călugăr athonit și arhiepiscop al Tesalonicului (1296-1359). Autor al ultimei mari sinteze teologice din istoria spiritualității bizantine, adversar avizat al scolasticii aristotelizante, apărător al cercurilor tradiționaliste de la Sfîntul Munte, el a pus la punct vocabularul teologic al misticii isihaste, aprofundînd distincția capitală dintre "esența incognoscibilă" a lui Dumnezeu și "energile divine necreate".

IOAN SCĂRARUL: născut înainte de 579, mort pe la 649. Călugăr sinait, autorul celui mai faimos tratat despre desăvîrșire intitulat *Scara Paradisului* (traducere românească în FILOCALIA; volumul VII, cu excelente scoli datorate Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae).

ISAAC SIRUL: episcop de Ninive, în secolul VII. Unul dintre cei mai profunzi mistici ai Răsăritului, el insistă asupra caracterului existențial al teognoziei (cunoașterea lui Dumnezeu) și asupra iubirii nesfîrșite pe care o presupune rugăciunea pentru mîntuirea tuturor.

MACARIE CEL MARE: călugăr egiptean din secolul al IV-lea; i se atribuie 50 de omilii duhovnicești care reprezintă una dintre sursele eminente ale spiritualității ortodoxe.

MAXIM MĂRTURISITORUL: monah erudit (580-662), adversar al monoteismului - o erezie care susținea că în Hristos nu acționează decît o singură voință: cea divină. Autorul primei mari sinteze a teologiei bizantine, înaintea celei datorate Sfîntului Ioan Damaschin. Extrema lui originalitate - comparabilă cu cea a lui Leontiu de Bizanț - a fost redescoperită și valorizată de mari teologi ai secolului al XX-lea, între care Hans Urs von Balthasar.

NICOLAE CABASILAS: teolog laic, canonizat de curînd. De formație umanistă, implicat în viața politico-diplomatică a societății bizantine din secolul al XIV-lea, el ne-a lăsat o **Explicare a Dumnezeieștii Liturghii** și un tratat mistagogic despre **Viața lui Hristos**.

PAISIE CEL MARE: unul dintre Părinții Deșertului.

PAHOMIE: însemnat reprezentant al ascetismului egiptean (287-346), organizatorul monahismului "cenobitic", sau "de obște".

PĂRINȚII DEȘERTULUI: fondatorii monahismului egiptean (secolele III-IV) - fenomen spiritual unic, dezvoltat în pustiurile din preajma Deltei Nilului și în cele siro-palestiniene. Sentințele sau "Cuvintele" acestor sfinți au fost culese în celebrele **Apophthegmata Patrum**, de curînd reeditate în românește sub numele de **Pateric**.

SERAFIM DIN SAROV: sfînt rus (1759-1833), figură harismatică, mistic al transfigurării duhovnicești care recapitulează în cadrul renașterii isihasmului marile teme ale spiritualității ortodoxe.

SIMEON NOUL TEOLOG: stareț al unei mînăstiri din Constantinopol (917-1022). Tip al "bărbatului apostolic" și al poetului mistic inspirat de Duhul Sfînt. Simeon este un "practician" al vederii lui

Dumnezeu, un imnograf al extazului personal, ca experiență nemijlocită a luminii profetice.

TEODOR STUDITUL: stareț al faimoasei mînăstiri Studion din Constantinopol (758-826) - veritabilă citadelă a luptei împotriva dinastiei și teologiei iconoclaste. El reorganizează monahismul cenobitic, imprimîndu-i un caracter activ, militant și "înregimentat". Personalitate pragmatică, mare apărător al cultului icoanelor.

Cuprins

Cuvînt înainte	5
I. Iubirea nebună a lui Dumnezeu și misterul tăcerii Sale	11
II. Experiența mistică	43
III. Omul nou	65
IV. Stareț și părinte duhovnicesc	85
V. De la moarte la viață	95
VI. Cultura și credința	113
VII. Libertate și autoritate	143
VIII. Către Bisericile lui Hristos	165
Note	183
Lexic teologic	189
Indexul persoanelor citate	193

Tehnoredactare computerizată
ANASTÁSIA

tel./fax 312 67 45

Str. Darvari nr. 3 București

TIPĂRIT LA «ARTA GRAFICĂ» S. A.

colectia **DOGMATICA**

editura



ANASTASIA

ISBN 978-96777-7-6

Preț 300 + 2 lei T.L. = 298 lei

PAUL EVDOKIMOV

IUBIREA NEBUNĂ A LUI DUMNEZEU



colectia **DOGMATICA**

editura



ANASTASIA

IUBIREA NEBUNĂ A LUI DUMNEZEU

PAUL EVDOKIMOV

**PAUL
EVDOKIMOV**

Iubirea nebună a lui Dumnezeu

